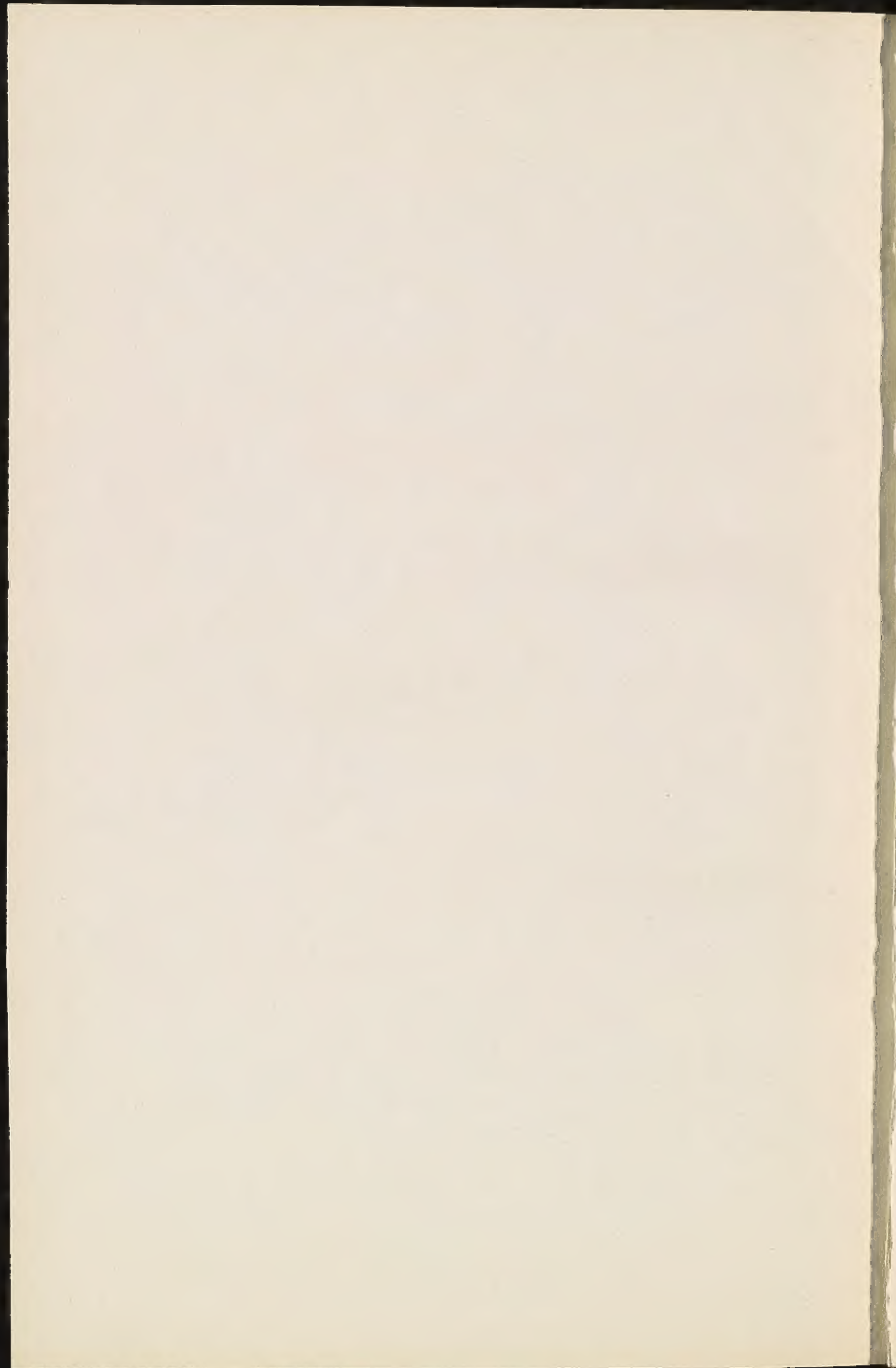
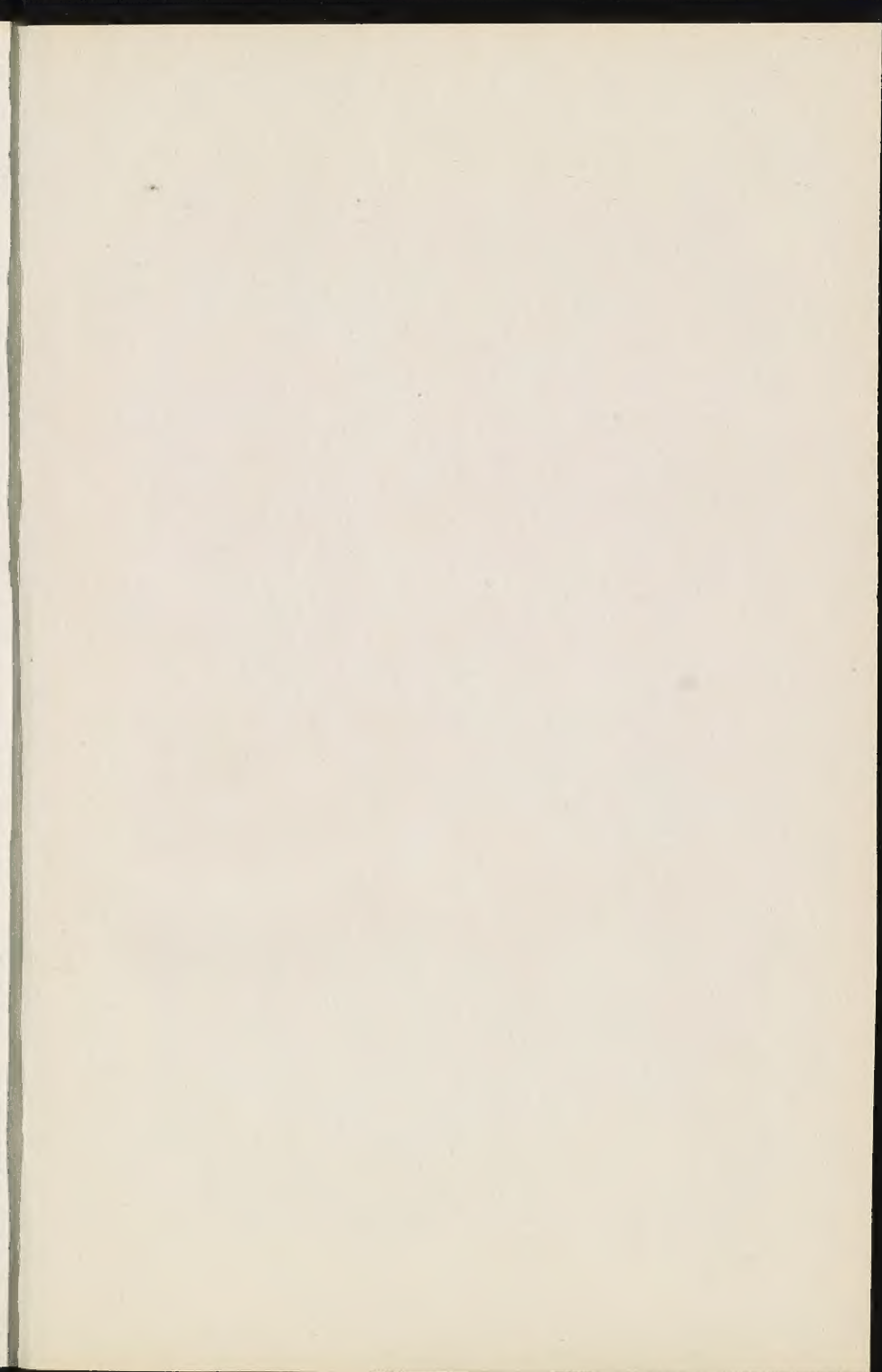


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والجودة

في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

٢٠

الناشر

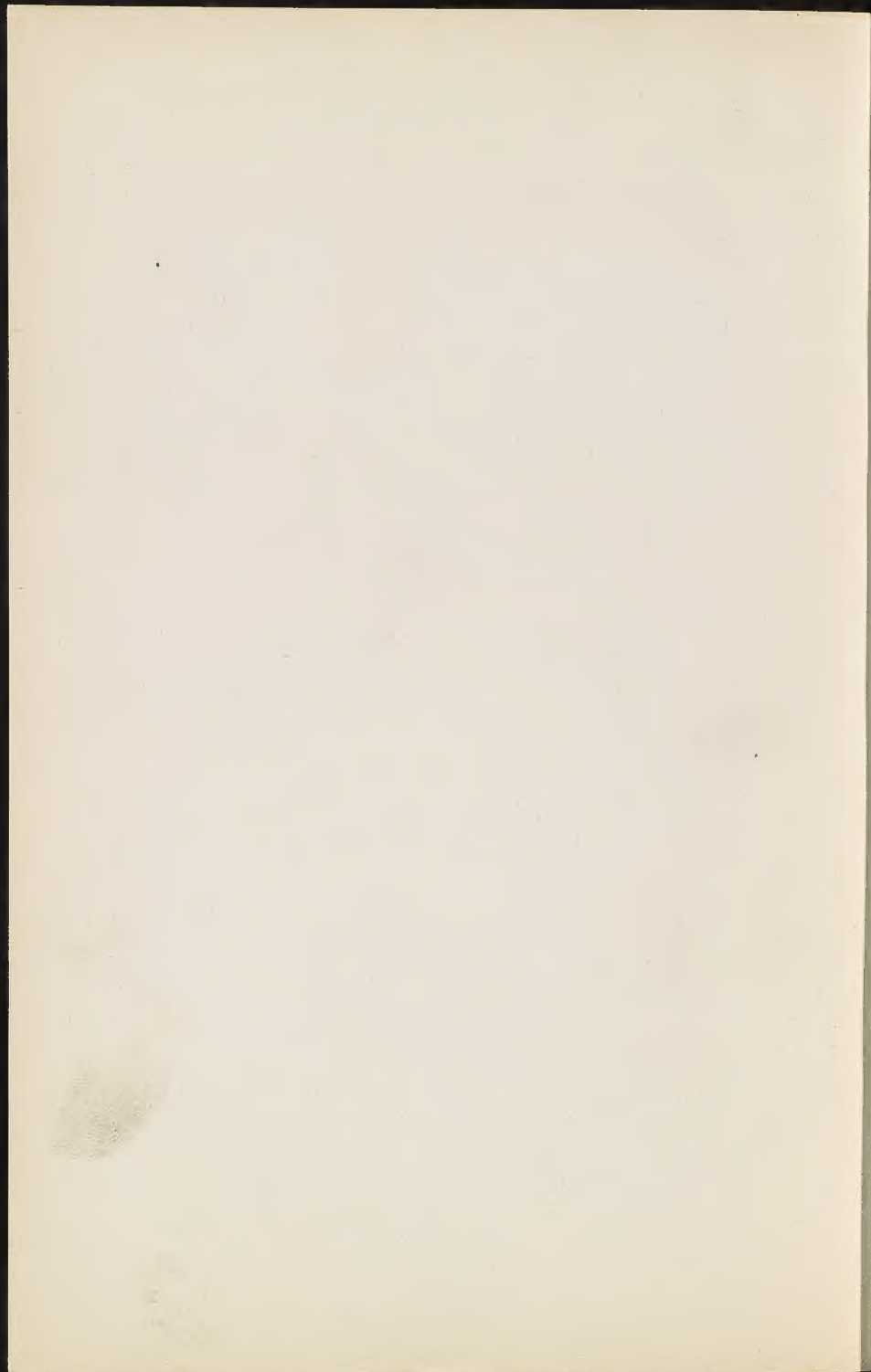
مكتبة النهضة المصرية

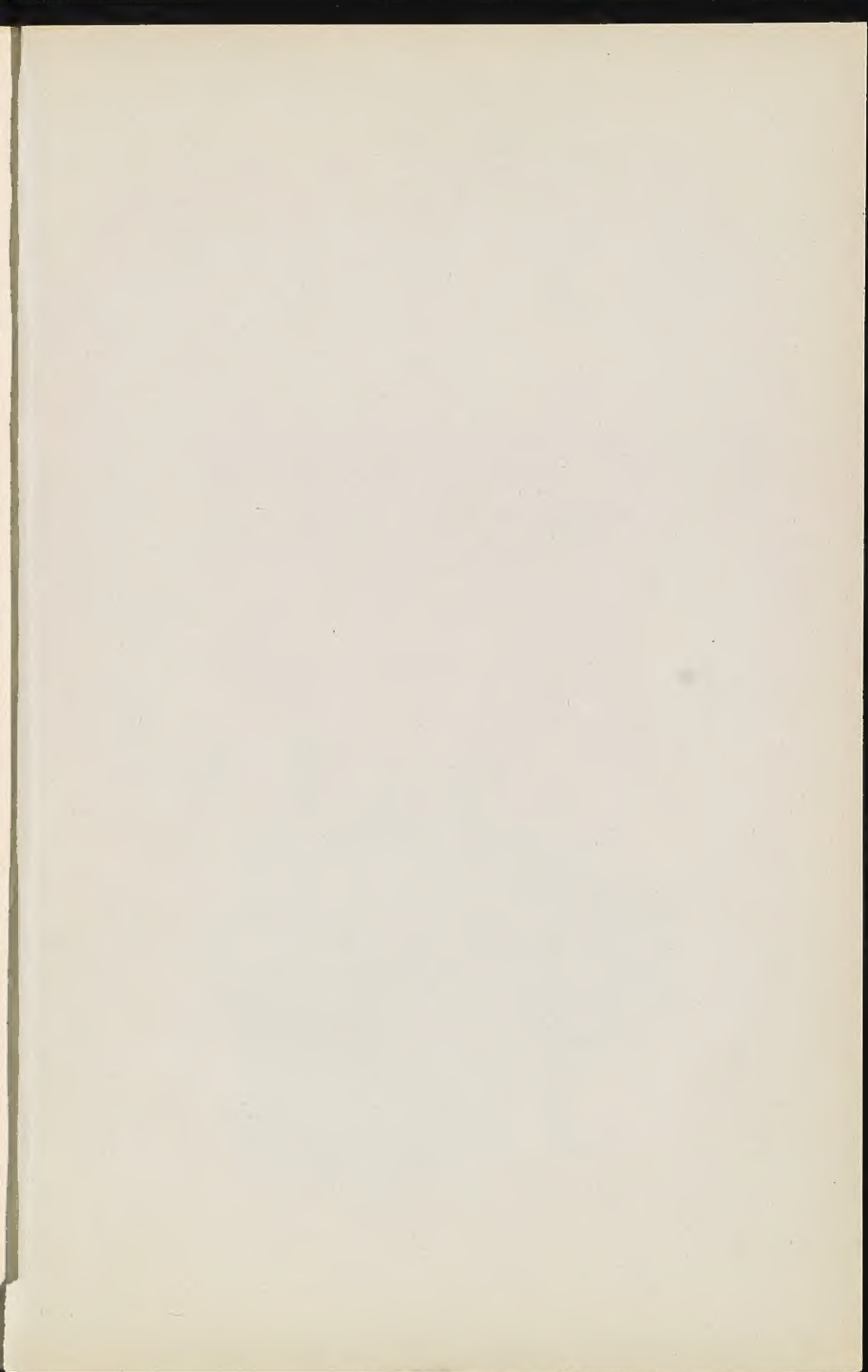
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٤٧

893.7991
B14

28730F





الإنسانية والوجودية

في الفكر العربي

دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

تأليف

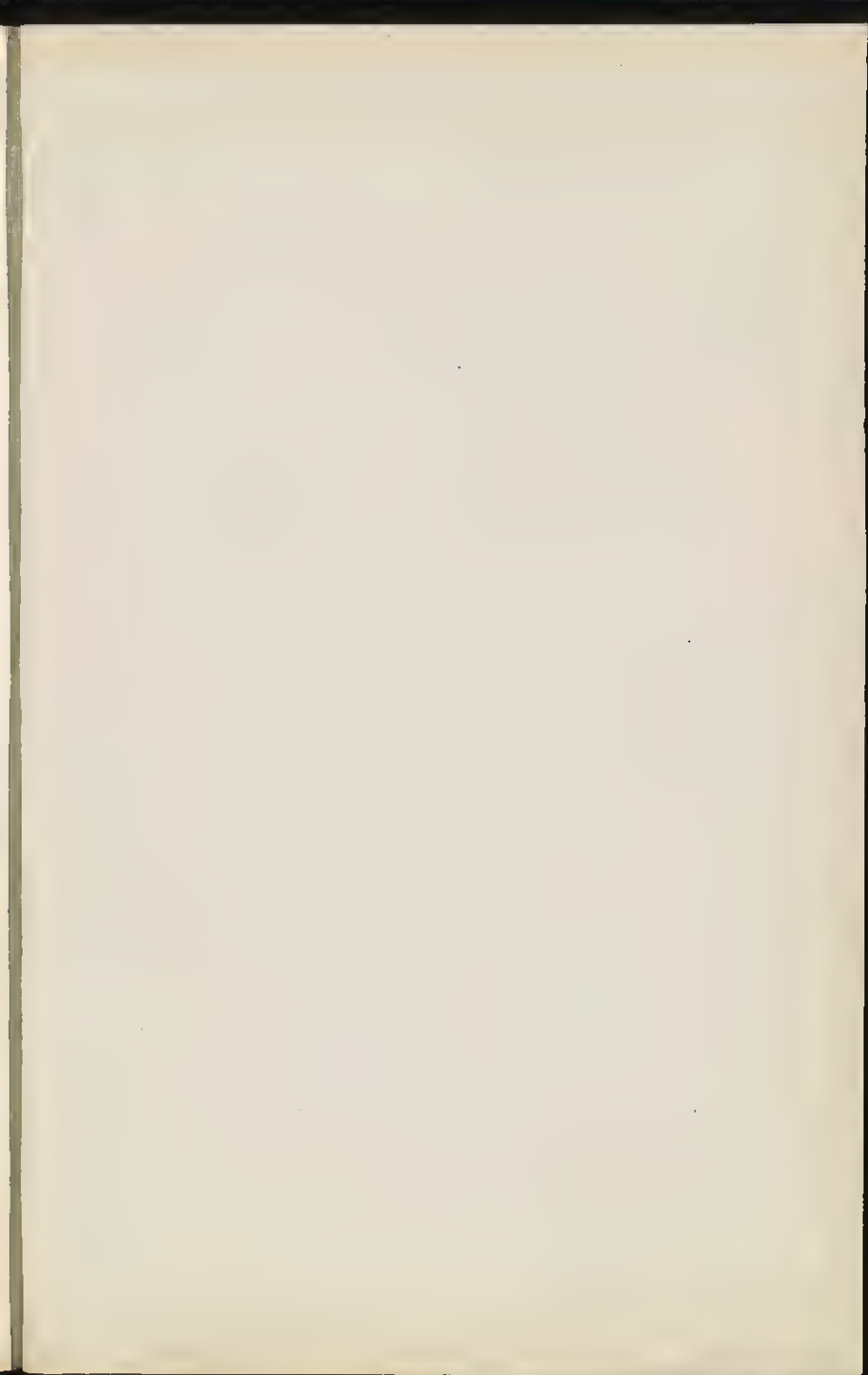
عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي، باشا، القاهرة

١٩٤٧



تصدير عام

في هذه المحاضرات التي ألقيناها في لبنان — أواخر يناير
وأوائل فبراير من هذا العام — قصدنا إلى إحياء بعض من
العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي ، حتى نعانى
من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة من شأنها أن
تهيئ لنا حاضراً أديباً ، في كيانه المتصل تجتمع إمكانيات
تطورنا الروحي القومي ، فتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا
الواعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري
المأمول . وفي إهدافنا إلى تلك الغاية جاولنا أن نتجافى عن
التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الإزراء المتعالى ، على الرغم مما قد
يفيده كلاهما في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا
بمعزل عنها : من فوقها أو من ورائها سواء .

فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السليبي كما نشدّ خيوط
المصير إلى نول الإيجاب والبناء .

والحركة الأولى لهذا الاتجاه إنما تبدأ بذلك الفعل الأصيل

للإنسان في تحقيقه ممكناته ، ونعني به النزعة الإنسانية .
لهذا جعلناها موضوع استهلال هذه الدراسات ، ورجاؤنا
معمود على إيلاء هذه المسألة جل عنايتنا في هذا الدور الأولي ،
حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت
يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد في معراج اللانهاية .

ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة — كمعبر
إلى الصورة الجديدة — نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود
الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشورها ،
إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور —
فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها
في تجربتنا الحاضرة ، فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة
قدر لها الظهور في الحضارة المحتضرة ، وهي المذهب الوجودي
الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين : المتداعية
والناشئة ، شأنه اليوم شأن الأفلاطونية الحديثة فيما بين
الحضارتين : اليونانية والعربية ، أو اليونانية والأوربية
الغربية .

والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظرُ للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة ، ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات . ومن هنا حاولنا أن نقدم في محاضرتنا الثالثة صورةً إجمالية لفن الشعر المعبر عن الروح الجديدة لتلك الحضارة ، أعنى الشعر الوجودى .

وهنا يأتى الدين صورةً ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الآخرين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطابق ، وإلا لما كان فيه بعدُ غناء .

وها نحن أولاء في محاضرتنا الرابعة نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السيل . ونقول : « أولياً ، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد الخصب . فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترئين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التى تزعم فى نفسها القدرة على الوقوف فى وجه التحرير الأكبر الذى يُغذِّى فى سيله رغما عنهم .

وأشهد أني توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر في
نفوس الصفوة من شباب لبنان. فإليهم وإلى أترابهم من شباب
العرب في كل الأمصار ، أقدم هذه الصفحات التي تنبض
بالإيمان بهم وبما ينتظرونا من مصير وضاء ؟

عبد الرحمن بديوي

مارس سنة ١٩٤٧

هاشية : علىّ هنا أن أسجل مفترض شكرى « لمدرسة
الآداب العليا » بيروت ، وخصوصاً لمديرها مسيو جبريل بونور
Gabriel Bounoure ، الذي تفضل فدعاني إلى إلقاء هذه
المحاضرات ، إيماناً منه بخصب التعاون الثقافي الحر بين بلدان
البحر المتوسط .

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام هـ — ح

النزعة الإنسانية في الفكر العربي

استهلال ٨ — ٣

معنى النزعة الإنسانية في التاريخ الحضارى (٣—٤) ؛
المعنى المذهبي (٤—٦) ؛ مسألة « النزعة الانسانية »
في الحضارات المختلفة والحضارة العربية (٦ — ٨)

الخصائص العامة للنزعة الإنسانية ٩ — ١٥

الانسان مقياس كل شئ . (٩ — ١٠) ؛ الاشادة
بالعقل (١٠) ؛ عبادة الطبيعة (١٠—١٣) ؛ المواطن
وعبادة الجمال (١٣ — ١٥)

النزعة الانسانية في الحضارة العربية ١٥ — ٥٩

معنى الحضارة العربية (١٥ — ١٧) ؛ المظاهر الأولى
للنزعة الانسانية في الحضارة العربية (١٨ وما يليها) ؛
في إيران في عهد كسرى (١٨—٢٢) ؛ في الأوساط
الهلنسية الأفلاطونية المحدثة (٢٢—٢٦) ، نص خاص
بالطباع السام (٢٦ — ٣٢) ؛ بيان خصائص النزعة
الانسانية في الفكر العربي : الخاصة الأولى (٣٢ وما
يليهما) ، نظرية الانسان الكامل (٣٦ — ٤٥)
مدلول هذه النظرية (٤٥ — ٥٢) ، تمجيد العقل
(٥٢ — ٥٥) ، تمجيد الطبيعة (٥٥ — ٥٧) ،
فكرة تقدم العلم (٥٧ — ٥٩)

تيسار النزعة الانسانية في الحضارة العربية وتطوره ٥٩ — ٦٤

النزعة الانسانية العربية كانت شاملة واسعة النطاق

(٦٠ — ٦١) « التراث المولد لها ليس التراث اليوناني، بل الشرق الايراني والسكنداني والهليني (٦١ — ٦٢) ،
التحديد التاريخي لهذا التيار وأظهر شخصياته (٦٢ — ٦٤)

أوجه التلاقى بين التصوف الإسلامى

والمذهب الوجودى

٦٠٤ — ٦٥ — الصلات النظرية بين الوجودية والصوفية (٦٧ —
٧٢) ، مباحث الوجود المطلق عند الصوفية والاشراقية
وجانبها الوجودى (٧٢ — ٨٢) ، نظرية القلق عند
الوجودية وعند الصوفية (٨٢ — ٩٥) ، أهمية الوصل
بين المذهب الوجودى والتصوف الإسلامى (٩٥ —
٩٩) ، الوجودية الإسلامية : عند الحلّاج والسهروردى
وابن سبعين (٩٩ — ١٠٤)

فن الشعر الوجودى

١٠٦ — ١٠٥ — الشعر والفلسفة (١٠٧ ومايليها) ، الوجودية أقرب
الفلسفات الى الشعر (١٠٨ — ١١٢) ، تعريف الشعر
الوجودى (١١٢ — ١١٣) ، الخلق الشعرى (١١٣ —
١١٥) ، تعبير الشعر عن القلق العام والقلق الخاص
(١١٥ — ١١٩) ؟ نموذج وجودى من بودلير :
« قصيدة : إلى القارئ » (١٢٠ — ١٢٣) نموذج
وجودى من جيت : « قصيدة « لقاء » (١٢٣ —
١٣٥) ،

١ — أدوات التعبير والشعر الوجودى :

الانفاظ (١٢٥ — ١٢٩) ، التركيب اللفظي (١٢٩ — ١٣٠) ، الصور (١٣١ — ١٣٤) ، الوزن (١٣٤ — ١٣٧) .

٢ — موضوعات التعبير :

الحرية المطلقة في اختيار الموضوعات بمعزل عن الدين والاخلاق وكل ألوان التقويم . (١٣٧ — ١٣٨) ، العناية خصوصاً بموضوعات الخطيئة والرذيلة والفجح والشر ، لانها أدل على الوجود (١٣٨ — ١٣٩) ، الشاعر الوجودي شاعر رجم (١٣٩ — ١٤٠) .

المعنى الإنساني في رسالة النبي

النبوة خاصة بالحضارة العربية وحدها (١٤٣ — ١٤٤) ، تطور الشعور بالرسالة النبوية (١٤٤ — ١٤٥) ، شعور النبي محمد برسائته ومنحتي هذا الشعور (١٤٥ وما يليها) ، رسائله عربية : سياسية وروحية (١٤٩ — ١٥٣) ، كيف بدأ رسالته (١٥٣ — ١٥٧) ، صورة النبي في ضمير أمته : في عهد الصحابة (١٥٧ — ١٦٠)

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة ١٦٣ — ١٧٦

هرمس عند المصريين : تحوت (١٦٣) ، عند اليونان (١٦٣ — ١٦٤) ، هرمس — ادريس عند العرب (١٦٥ — ١٦٦) ، مصدرا صورة ادريس عند العرب (١٦٦ — ١٦٨) ، تمثل هرمس في الفكر الاسلامي (١٦٩ — ١٧١) ، أسطورة هرمس اسطورة عربية

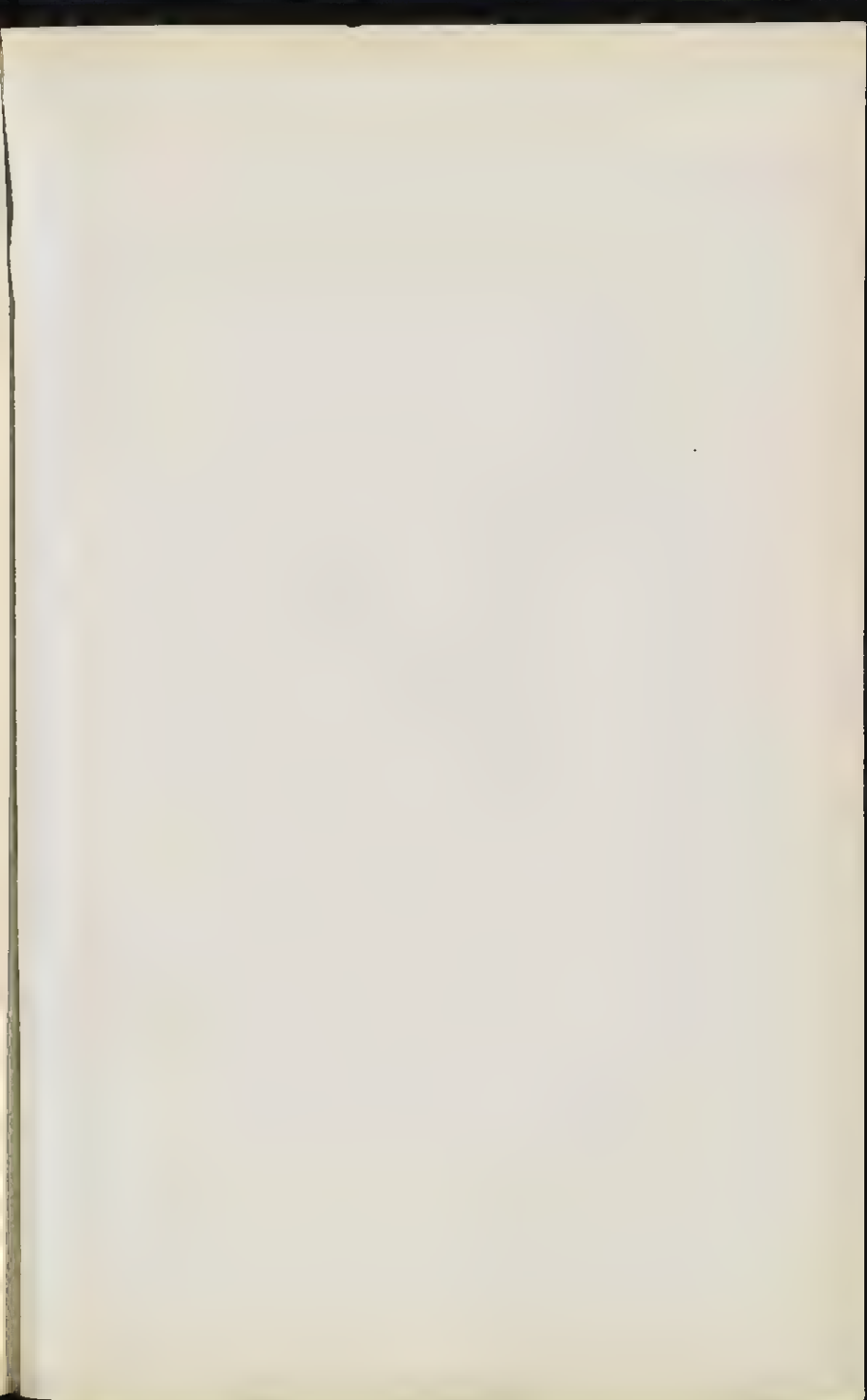
— يب —

بالمعنى الأعم (١٧١ — ١٧٢) ، تحليل النصوص

الهرمسية (١٧٣ — ١٧٦)

- ١٧٧ — ٢٠٠ نصوص لم تنشر خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي
- ١ — من « كتاب الاسطماخس » ١٨٠ — ١٨٥
- ٢ — من « سر الخليقة وصناعة الطبيعة » المنسوب الى بلينوس الطوائى ١٨٥ — ١٩٠
- ٣ — من « خافية أفلاطون » أو « كتاب ألواح الجواهر لأفلاطون الحكيم » ١٩١ — ١٩٤
- ٤ — من « أسرار كلام هرمس » ١٩٨ — ١٩٩
- ٥ — من كتاب « الشكوك » للرازى ٢٠٠

النزعة الانسانية
في الفكر العربي



استهلال

الإنسان وتر مشدود على الهاوية الفاصلة بين لانهايتين :
الوجود المطلق ، والعدم المطلق . ولذا كان وجوده نسيجاً
من كلا النقيضين ، على تفاوت في نصيب كليهما منه وفقاً
للمحطات الزمانية بكل ما تنطوي عليه من إمكانيات تترجح
بين المد والجزر في تيار المصير المتوثب للروح . لكن مهما يكن
من كم هذا التفاوت وكيفيته ، فالينبوع الدافق الثر للوجود الحي هو
دائماً الإنسان ، والإنسان فحسب ، وإن نسي هو أو تناسى هذا
الأصل فانشق على نفسه وفرض عنصراً من عناصره الوجودية
على الآخر حتى يجعل الصلة بينهما صلة الخالق والمخلوق والعابد
والمعبود . بيد أنه سرعان ما يرتد — في لحظة أخرى تالية ،
على اختلاف في طول كليهما وعرضه — إلى الينبوع الأصيل
للوجود المحض ، أعنى إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم ،
ومن ثم يبدأ لحظة جديدة لها في التطور الحضارى داخل
الحضارة الواحدة مركز الصدارة في كل مراحلها .

وهذا العود المحورى إلى الوجود الذاتى الأصيل هو
ما يسمى في التاريخ العام باسم « النزعة الإنسانية » . ولا بد
لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم زوحها بهذا الفعل

الشعورى الحاسم . ولهذا كان علينا أن نتفقده فى الحضارات
التامة النمو على تعددها ، وما الاختلاف إلا فى الألوان المحلية
والمعادلات الشخصية الضئيلة . أما الخصائص الإجمالية العامة
فواحدة بين جميع الحضارات ، ولهذا لم يعد من المقبول فى
الفهم التاريخى الوجودى أن نقصر اسم هذه النزعة على « النزعة
الإنسانية » الخاصة بالحضارة الأوربية أو الفاروسية وحدها ،
دون بقية الحضارات ؛ فهذا من قصر النظر التاريخى أو خداع
المنظور أو من عدم الفهم الحقيقى لمذلول هذه النزعة الحقيقى ،
أو أخيراً ، وليس آخرأ ، لعدم التنبه إلى المواضع الصحيحة
فى الحضارة الواحدة لمكونات تلك النزعة . غير أن هذه
الأسباب كلها أو أكثرها هى اليوم بسبيل الزوال مما سيفتح
آفاقاً واسعة للفهم التاريخى الصحيح ، وذلك خصوصاً بفضل
فلسفة الحضارات ثم فلسفة التاريخ والتأريخ عند أصحاب
المذهب الوجودى .

فها نحن أولاء اليوم نشاهد رد الاعتبار من هذه الناحية
بالنسبة إلى الحضارة اليونانية بفضل أبحاث قرنييجر^(١)

(١) راجع له فى هذا ؛ Werner Jaeger : *Paideia*, I, II

" *Aristoteles*, Berlin 1923.

وچوزيه سيتا^(١) اللذين تنبها إلى النزعة الإنسانية بكل معانيها عند السوفسطائية اليونانية^(٢) . فاستطاعوا أن يقدروها ويضعوها في مركزها الحاسم الممتاز في داخل تطور الحضارة اليونانية .

كما نشاهد من ناحية أخرى أن هذا اللفظ : « النزعة الإنسانية » قد صار من الألفاظ السكثيرة التداول اليوم ، وفي استعماله يلاحظ له معنيان : أحدهما تاريخي ، والآخر مذهبي . فهو عند ييجر وأتباع مدرسته الذين يكونون النزعة الإنسانية الجديدة^(٣) يرمى من ورائه إلى إيجاد نزعة إنسانية جسدديدة تضارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو ما يتم بتمثله ونقله من الماضي إلى التطبيق على الحاضر ؛ وهو كذلك أيضا عند

(١) راجع : « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونان » ميلانو سنة : G.Saitta *L' Illuminismo della Sophistica greca*, Milano ١٩٣٨ 1938.

(٢) راجع كتابنا : « ربيع الفكر اليوناني » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٣) راجع ثرنريجر : « النزعة الإنسانية كتقاليد وتجربة روحية » في « من القديم إلى الحديث » ، ليبسج ١٩١٩ W. Jaeger : *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in Vom Altertum zur Gegenwart* ؛ ثم : « النزعة الانسانية وتربية الشباب » ، براين سنة ١٩٢١ *Humanismus und Jugendbildung*.

سيتا^(١) ، إلا أنه يميل خصوصاً إلى استلهاً النزعة الإنسانية الحديثة في إيطاليا . أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المذهب الوجودي^(٢) ، وهو عندهم يختلف اختلافاً ظاهراً عنه عند أصحاب المعنى التاريخي ، لأنه لا يعتمد على تجربة روحية تاريخية ، بل على مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان ، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني ، حتى صارت شارته هي : من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان ؛ أو : كل شيء للإنسان ، ولا شيء ضد الإنسان ، ولا شيء خارج الإنسان — إن جاز لنا أن نستخدم هنا هذا التعبير المنقول عن لغة السياسة . أما بالنسبة إلى الحضارة العربية فلم يتم شيء حتى الآن في هذا السبيل ، بل لم تُسَرَّ هذه المسألة فيما يتصل بها بصورة واضحة إلا عند باحث واحد ، وكان جوابه عنها بالنفي . ونقصد به كارل هينرش بـ **كر** الذي عرض لهذه المسألة في

(١) جوزيه سيتا : « التربية في النزعة الإنسانية بإيطاليا » ، فينتسيا Giuseppe Saitta : *L' Educazione dell' Umanesimo* : ١٩٢٨ سنة in Italia ؛ ثم : الفلسفة الإيطالية والنزعة الإنسانية ، فينتسيا سنة ١٩٢٨ *Filosofia italiana e umanesimo*.

(٢) راجع خصوصاً : جان بول سارتر : « الوجودية نزعة إنسانية » ،

باريس سنة ١٩٤٦ : *L'Existentialisme est un humanisme*

محاضرتين^(١)، انتهى في الأولى منها إلى القول بأن « التجربة الحمية الحاسمة الكبرى بالنسبة إلى الغرب هي النزعة الإنسانية »^(٢)، وتساءل — بعد أن أنكر وجودها في الشرق — عن السر في هذا، وراح يبين الأسباب على النحو الذي عرضنا في موضع آخر^(٣)، والذي أثبتنا عدم وجاهته، فقلنا إنه أراد أن يتصور أن تكوين النزعة الإنسانية في الحضارة العربية لا بد أن يتم تماماً وتحت تأثير نفس العوامل والمقومات كما في الحضارة الأوروبية، مع أن اختلاف روح كلتا الحضارتين اختلافاً كبيراً كان خليقاً بأن يردّه إلى الطريق المستقيم المؤدى إلى الكشف عن هذه النزعة في الحضارة العربية.

وهذا الطريق هو الذي نريد اليوم أن ندل عليه في هذه

(١) كارل هينرش بكر : « الاسلام في نطاق تاريخ للحضارة عام » في « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢٤ — ص ٣٩ : C. H. Becker. *Islamstudien, I.* ثم « تراث الأوائل في الشرق والغرب » في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٣ — ٣٣. ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ . والمحاضرة الأولى أُلقيت أمام مؤتمر المستشرقين الألمان في ليبتيك في ٣٠/٩/١٩٢١ ؛ والمحاضرة الثانية أُلقيت في جمعية الامبراطور فيلهلم ببرلين في ١٨/٣/١٩٣١ .

(٢) « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٣٤ .

(٣) راجع كتابنا : « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » ص ٤ — ٩ ،

الاهرة سنة ١٩٤٥ .

المحاضرة ، حتى نضع أيدينا على هذه النزعة ونستخلصها ونبين خصائصها وطرفاً من تطورها . ولهذا يجب أن نقرر حقيقة جوهرية كان إغفالها السبب في عدم تنبه الباحثين إلى هذه النزعة في الفكر العربي ، ألا وهي أن النزعة الإنسانية بمعنيها : التاريخي والمذهبي ، لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التي ستنشأ فيها . ولهذا فليس لك أن تطلب من إحياء تراث في حضارة ما ، ما تطلبه من إحيائه في حضارة أخرى . تبانياً ، والشأن هنا كالشأن في قابلية التفاعل الكيميائي بالنسبة إلى المواد العنصرية . وعلى هذا فإذا كان التراث اليوناني قد ولد في أوروبا النزعة الإنسانية في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها في كل حضارة أخرى يدخلها ، كما أن عدم إيجادها لها في الشرق لا يدل على أن هذه النزعة لم توجد فيه ، لأنه ليس العلة الوحيدة لإيجادها ؛ بل لكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية ، والنزعة نفسها لا بد أن توجد في كل حضارة عالية ، وخصائصها العامة كما قلنا متشابهة بين الحضارات كلها .

أمّا والحال على هذا النحو ، فإن علينا أن نبين :
أولاً : خصائص هذه النزعة عامة ؛

ثانياً : وجودها كتيار شاعر بذاته في الحضارة العربية ؛
ثالثاً : تطورها وفروقتها الشخصية .

وأول ما يمتاز به هذه النزعة هي أنها تبدأ فتزكد أن معيار التقويم هو الإنسان . فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان پروتاغورس : « الإنسان مقياس كل شيء : ما هو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن » ، — وهو قول يجب أن يفهم في سياقه الوجودي الحقيقي ، لا بالمعنى المبتذل الفاسد الذي يضاف إليه عادة عند الخصوم . فهو لا يقصد من الإنسان الإنسان المفرد المعين ، بل الإنسان عامة ، لأنه إنما يريد أن يضع الإنسان هنا في مقابل الآلهة من ناحية ، والوجود الطبيعي أو الفزيائي من ناحية أخرى ؛ وأن يرد التقويم إليه ، لا إلى أشياء خارجية فزيائية مادية ، ولا إلى كائنات خارجة مفروضة على الوجود على سبيل الأحوال النهائية ، لا الواقعية الحقيقية . فالسوفسطائية ، وقد رأوا العقل قد ضاع في الطبيعة الخارجية وفي عالم الألوهية ، قد حاولوا إنقاذه برده إلى ينبوعه الأصيل . وما عدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذي يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية — فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم .

وهذا بعينه هو ما أكده رجال النزعة الإنسانية في أوروبا الحديثة ، وبخاصة يستررركه الذي حاول أن يرد كل شيء إلى الذات ، وأن يفرض عليها نوعاً من الاستقلال بنفسها حتى لا يكون للخارج تأثير عليها أياً كان : « فكل ما هو خارج عن ذاتك ليس منك ولا إليك » وكل ما هو لك حقاً هو عندك ومعك ؛ وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً ، ولا أن يسلبك شيئاً » (١) ، وإن كان تغلب الجانب السلوكي في النزعة الإنسانية لديه قد جعله يعنى خصوصاً بالتطبيق العملي لهذا المعنى . إذا هم رجال النزعة الإنسانية في إيطاليا بإيجاد أسلوب في الحياة العملية وفي الفن أكثر من اهتمامهم بالجانب الميتافيزيقي لها . لكن هذا الجانب الأخير نراه بشكل أوضح عند بركلسوس ومن إليه ، ممن عنوا بعلوم الصنعة ووضعوا العالم الأصغر في مقابل العالم الأكبر لكي يجعلوا الثاني — في الواقع — نسخة من الأول ، حتى يرد كل ما في الوجود إلى الإنسان . كذلك نرى عند مونتني Montaigne هذه الصبغة الميتافيزيقية وإن خففها بابتسامته الماكرة المليئة بالمعاني .

(١) بترركه : « رسائل خاصة » ج ١٥ ، ١٠ ، نشرة فرا كسقي ،

فيرنفسه سنة ١٨٦٣ ، F. Petrarca : *Lettere familiari*, lib. XV, 10 ediz.

Fracassetti.

والخاصية الثانية هي الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه .
وأمر السوفسطائية في هذه الناحية معروف . فعلى أيديهم ، وعلى
آثار أنكساجورس ، أحلوا مكان آلهة الأولمب إلهاً واحداً
هو العقل . والنزعة الإنسانية الأوربية تقوم في جوهرها على
أساس « الشعور العالى بأن العالم الإنسانى الحقيقى يقوم فى
الاستقلال المطابق للعقل » . ونرى هذا المعنى بكل وضوح عند
Melanchton^(١) فى جعله أساس المعرفة عامة هو النور الطبيعى ،
أعنى العقل الإنسانى^(٢) .

وما دمتنا قد استخلصنا مكانة الإنسان برد التقويم إليه
وجعل العقل مركز الكون ، فقد بقى علينا أن نقوم بحركة
مد وعوّد إلى الخارج ، لا لئكى يفنى فيه الإنسان من جديد ،
بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه . والإنسان فى هذا الاتجاه
إلى الطبيعة عامة — الطبيعة الأليفة الصديقة ، لا القاهرة
بجبروتها — يخضع لعاملين : الأول غزو الذات للموضوع

(١) جوزيه سيتا : « التريفة فى النزعة الانسانية بإيطاليا » ، ص ٢

(٢) فنهم دلتاى : مؤلفاته ، ج ٢ ، ترجمة ايطالية بعنوان : « تحليل
الانسان والنظرة فى الطبيعة من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر » ،

ج ١ ص ٢١٨ وما يليها ، فينيسيا سنة ١٩٢٧ : Wilhelm Dilthey
*L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento
al secolo XVIII*, tr. ital. da G. Sanna.

بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها ، بوصفه عالم أدوات ؛ والثاني معارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء على الأخيرة ، فتقوم هي بمعونته وتتخذها مدداً له في غزوه للمملكة الوحيدة الباقية ، مملكة الألوهية . ومن هنا كانت الخاصية الثالثة للنزعة الإنسانية هي تمجيد الطبيعة وأداء نوع من العبادة لها . ويجب أن نفهم جيداً الفارق بين هذه العبادة ، وبين العبادة الأولية للطبيعة عند الشعوب البدائية . فالعبادة الإنسانية للطبيعة هي من نوع عبادة العاشق لمعشوقه الأليف الأثير لديه ، أما عبادة الطبيعة بالمعنى الآخر فما هي إلا عبادة الرهبة والخوف من جبروتها . وشتان ما بين كلتا العبادتين ! فكما أن المعشوق الحقيقي لك هو ذلك الذي تخلقه أنت بنفسك ، فكذلك الطبيعة في النزعة الإنسانية هي من صنع أولئك الذين تعشقوها وأقاموا لعبادتها المراسم والطقوس ، ولهذا فعبادتهم لها هي في الواقع صورة مقلوبة لعبادتهم لأنفسهم كالصورة المقلوبة منعكسة في المرآة . وقلب الوضع هنا هو كالحال تماماً في انعكاس المريئات في المرآيا : لتجانيها على الوضع الصحيح . فلا نتخدد إذن بهذا القلب ، بل لنفهمه بمدلوله الأعمق . فقول السوفسطائية بالقوانين الطبيعية

وبالطبيعة بوصفها معيار التقويم ، هو قول في الآن نفسه بأن الإنسان هو مقياس الأشياء ، لأن الطبيعة لم تعد بعد طبيعة طاليس وأنكسمانس ، بل هي تموضع objectivation الذات في تحقيقها لإمكاناتها الذاتية خارج نفسها في العالم . وعند النزعة الإنسانية الأوربية ، لم تعد الطبيعة كما تصورتها الإسكلائية ، بمعنى أنها في مقابل اللطف الإلهي ، وأن الطبيعة الإنسانية فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، ولا سبيل إلى صلاحها إلا بفعل خارجي خارق على الطبيعة هو فضل الله ، مما يمنع كل تلقائية للروح وإرادة شخصية تسكسب لنفسها نجاحاتها . إنما أصبحت جزءاً من العالم الإنساني نفسه ، لأنها ليست شيئاً آخر غير الجوهر الروحي للإنسان نفسه وهو يكشف عن نفسه كشعور بذاته ، ^(١) كما هي الحال خصوصاً عند بتركه . ثم تصبح في التفسير العلي وعند أصحاب الصنعة مثل بركلسوس وأجربا فون تتسهم المرجع في كل تفسير ^(٢) .

وكان لهذا خطره في تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، وشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة

(١) راجع : كتاب سيقا السالف ، ص ٤ .

(٢) راجع : كتاب دلتاي السالف مجزئيه .

الخارجية . فنشأ عن هذا إيمانه بالتقدم العام المستمر — في العلم وبالتالى فى تطور الإنسان عامة — للإنسانية وهى بسبيل الغزو الأكبر . وما عناية السوفسطائية بالتنشئة وتوفير أكبر قدر من الثقافة للمواطنين إلا على أساس هذا المبدأ . والنزعة الإنسانية الأوروبية قد أعطت لهذا المبدأ كل مدلوله وتطبيقاته ، فأنتجت ذلك التطور الهائل فى العلم والصناعة الفنية مما لا يحتاج إلى فضل بيان ؛ وكان هذا حركة عنيفة مضادة للنزعة الاسكلائية الى تقييد العلم فى دساتير ثابتة ، تملك تفسيرها وتقوم على المحافظة عليها كما هى طائفة محصورة غير عليها من أن يمسها طائف التجديد أو التطور والنماء . والطابع المميز الجوهرى لهذه الخاصية الرابعة للنزعة الإنسانية هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة ، لا بقوة خارجية أو عالية على السكون . وفى هذا أكبر توكيد فى الذات الإنسانية لجانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجى .

والعقل الذى تشيد النزعة الإنسانية به ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذى يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة مثل العقل الاسكلائى التائه فى بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة ، بل هو الوعى الكامل للذات

الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية ؛ وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعادياها ، ويتكىء على الحس العيني الحى . ولهذا تمتاز تلك النزعة بخاصة خامسة هى النزعة الحسية الجمالية التى تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهاها إدراك الوجود فى بعض أنحائه . وهذا يفسر اهتمام السوفسطائية بالبيان أو الخطابة بوصفها فناً جميلاً يتحدث إلى العاطفة وتتبع من الإحساس . ولولا أن آثارهم ضاعت ، لوجدنا فيها — فيما نظن — عناية خاصة بمعانى الجمال محققة فى الفنون اليونانية التى كانت فى عهدهم فى أوج ازدهارها ؛ ولم يكن صدفة أن وجد فى أيامهم فدياسُ ورجال المدرسة الأتيكية الأولى ذات الإحساس الفنى الصافى النضير . والنزعة الإنسانية الأوربية تقوم فى أساسها على هذا الجانب الجمالى الحسى العاطفى بحيث لا نحتاج إلى استشهاد أو تدليل ، وإلا كنا ندفع أبواباً مفتوحة على مصاريعها .

أمّا وقد بينا هذه الخصائص فى النزعة الإنسانية عامة ، فلنحاول الآن بيانها فى الحضارة العربية . وهنا يجب أن ننبه إلى ما قلناه مراراً عن المعنى الذى نقصده من الحضارة العربية . فالحضارة العربية ليست هى

الحضارة الإسلامية ، بل هي عندنا كما عند اشينجلر تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها ، ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية ، ومن الشرق بنهر سيحون ، أى تشمل إيران كلها ، ومن الغرب بالبحر الأبيض المتوسط ، وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب ، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة . وولدت في القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح ، وكانت هذه الفترة بمثابة الربيع بالنسبة إليها ، لكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالى سنة ٧٠٠ ق.م . لأول مرة ، ثم لثاني مرة تظهر هذه الطفولة حوالى سنة ٣٠٠ ق.م . مع تلك التيارات التي كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب وفيها وُجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة والتصويرات المختلفة للجنة والنار والأخرويات بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبي يبعث . واستمرت في ربيعها هذا حتى جاء العرب والإسلام بعد أن مكثوا لأنفسهم عند التخوم الشرقية والشمالية للجزيرة العربية فكانوا طلائع لذلك الغزو الكاسح الذي قام به العرب بفضل

الإسلام . وهنا كون الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وأتموها حتى نهايتها الأخيرة . وليس المجال هنا مجال التحدث عن العناصر المقومة لهذا الدور من الحضارة العربية — فقد عرضنا لها عرضاً سريعاً في مواضع عدة ^(١) — ولا عن نصيب الأجناس المختلفة في تكوينها وتحديد خصائصها ؛ وكل ما يعيننا هنا الآن هو أن نقرر الحقائق التالية :

أولاً : أن مهد الحضارة العربية — بالمعنى الذى حددناه — هو بلاد إيران والفرات والدجلة وبنى إسرائيل ؛ وأن أصولها الروحية مستمدة إذا من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانين فى الفترة ما بين سنة ٧٠٠ ق م والسنة الأولى لميلاد المسيح .

ثانياً : أن المدنية الإسلامية إنما تكون طوراً من أطوار الحضارة العربية ، والوحدة الجامعة فى هذا الطور هى الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً . ولهذا لن نفهم « العربى » فى قولنا : « الفكر العربى » بمعنى عنصرى ولا دينى ؛ بل بمعنى لغوى خالص : فكل من كتبوا بالعربية يندرجون تحت هذا اللفظ ، وبمعنى حضارى : فكل من ينتمون إلى هذه الوحدة

(١) راجع خصوصاً كتابنا : « من تاريخ الحاد فى الاسلام » ،

الحضارية التي تسمى « الحضارة العربية » أو « السحرية » ،
يدخلون في هذا الباب أيضاً ، ولكننا سنقتصر هنا على الذين
كتبوا بالعربية أو وجدوا بعد الإسلام .

يبد أنه لفهم النزعة الإنسانية عند هؤلاء لابد لنا أن نشير
إلى مظاهرها السابقة في الحضارة العربية بالمعنى العام . ذلك
أن النزعة الإنسانية في الحضارة الواحدة لا توجد مرة واحدة
ودفعة واحدة ، بل توجد على صور متعددة في فترات مختلفة ،
لكنها تنحصر خصوصاً في الفترة الممتدة من الأيام الأخيرة
لربيع الحضارة إلى مستهل صيفها : ففي الحضارة الفارسية
(الأوربية) وجدت هذه النزعة في صورة أولية في نهاية
القرن الثالث عشر ، لكنها وجدت في صورتها الكبرى في
القرون من الرابع عشر حتى السادس عشر ، ثم لاتزال صورها
تتعدد وتتجدد ، كما حدث في ألمانيا في القرن الثامن عشر عند
فونكلمن وجيته ، وفي القرن العشرين عند ييجر ، لكن هذه
الصور ثانوية ، ويغلب عليها التصنع لأنها ليست صادرة عن
روح الحضارة في تلك الفترة بطريقة طبيعية تلقائية .

والصورة الواضحة نوعاً للنزعة الإنسانية في الحضارة
العربية لأول مرة هي تلك التي نشاهدها في عهد كسرى
أنو شروان ، هذا الملك المستنير الذي يقال عنه إنه كان

أفلاطوني النزعة ، قد غنى بالمسائل الفلسفية وأفسح لها مجالاً في مجالسه والمناظرات التي كانت تدور فيها . ويمثل هذه النزعة الإنسانية في أيامه برُزويه كما نعرفه من الباب المنسوب إليه في مستهل « كيلة ودمنة » . وفيه نرى رجلاً شاككاً في بادية أمره في الأديان كلها ، لأنه لم يجد عند أحداً من سأل جواباً عما يسأله عنه من أمرها ، « ولا فيما ابتدأتني به شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أصدق به فأتبعه » ^(١) ، فعاد إلى دين آبائه الذي وجدهم عليه ، فلم يجد الثبوت على دين الآباء له عذراً . واستمر في مرحلة الشك هذه يتردد بين اليقين والقلق إلى أن انتهى — من الناحية العملية — إلى السلوك بمقتضى ما « تشهد الأنفس أنه صحيح وتوافق عليه الأديان » ^(٢) . وصار أمره إلى نوع من « الرضا بخلال وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملي » ^(٣) . ومن ثم انصرف إلى بلاد الهند فوجد فيها هذا الكتاب ، « كيلة ودمنة » ، ولسنا ندري بعد ماذا آل إليه أمره وماذا كان لهذه الرحلة من أثر في نفسه . والمهم لدينا أن ننبه

(١) « كيلة ودمنة » ، ص ٣٥ ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩٢٣ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ٣٧ ، واقرأ : خلال . بدلا من خلال التي في المطبوع .

(٣) الكتاب السالف ، ص ٤٤ .

إلى ما كان يشغل النفوس ، أو الممتاز منها ، في ذلك العهد من قلق وما عنيت به من معرفة حال الإنسان ومصيره مع اعترافها بأن « هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله »^(١) في الدنيا : وهي في هذا إنما كانت تريد الاعتماد على العقل فلا تتبع إلا ما تعقل ولا تصدق إلا بما يحق على العقل أن يصدق به . وإلى جانب بُرْزويه نجد في بلاط كسرى نفسه شخصية أخرى تجول فيها نفس الأفكار وهي شخصية پولس الفارسي . ففي استهلال كتابه « المنطق السرياني » يقدم لنا عرضاً قاسياً لحال المعرفة وما هنالك من تناقض بين المذاهب الدينية في المسائل الرئيسية ، وينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان لأن الأول « موضوعه ما هو قريب واضح معترف به ، أما الإيمان فهو موضوعه ما هو بعيد خفي لا يدرك بالنظر : الأول لا شك فيه ، والثاني يداخله الشك »^(٢) .

وإلى هذه الحال النفسية العامة في ذلك العهد يجب أن ننسب حال سلمان الفارسي^(٣) ، تلك الحال التي لا تفهم على

(١) « كبلية ودمنة » ، ص ٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » ص ٦٠ ،

وراجع فيما يتعلق بهذا الموضوع كلمة الكتاب نفسه من ص ٥٤ — ٦٤ .

(٣) راجع بحث لوى ماسينيون عن « سلمان الفارسي والبهو الكبير

الروحانية للاسلام في إيران » الذي ترجمناه في كتابنا : « شخصيات قلقة في

الاسلام » ص ١ — ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وجها الصحيح إلا بوضعها في هذا الجو الروحي القلق المتمثل في فارس إبان حكم كسرى أنو شروان . فهو في تطوره الروحي الأول قبل اعتناقه الإسلام قد مر بأدوار شبيهة بتلك التي مر بها برزويه ، واضطربت في نفسه ألوان من الخواطر والأفكار التي اضطربت في نفس برزويه وپولس الفارسي . فأبأوه كانوا على دين المزدكية ، ثم مر ذات يوم وهو في موجة الشباب الأول بديرٍ فإذا به يرى رجلاً طويلاً أشار إليه ، فدنا منه سلمان ، فسأله : هل يعرف عيسى بن مريم . فلما أجاب سلباً ، أنشأ يعلمه المسيحية حتى آمن بها ، وبعد أن كان عاكفاً على المجوسية مجتهداً فيها « حتى كنت قطن النار الذي يوقدها فلا يتركها تخبو ساعة » (١) ؛ والروايات تؤيد كلها هذه الحالة النفسية التي كان عليها سلمان قبل الإسلام وكيف جد في السعي لاغتناق دين يستقر عنده نهائياً ، على اختلافها في بيان أحوال تنقله من المزدكية إلى المسيحية ثم أخيراً إلى الإسلام . وبوضع سلمان في هذا الوسط الروحي الذي أتينا على وصفه تظفر هذه الروايات بتأييد كبير من شأنه أن يرد إلى التاريخ الكثير مما يميل بعض النقاد إلى إضافته إلى « أسطورة » سلمان .

(١) « تهذيب تاريخ ابن عساکر » ، ج ٦ ، ص ١٩٢ ، دمشق
سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .

بيد أن هذه الصورة للنزعة الإنسانية كانت أولية لا تتسم بالخصائص الظاهرة لهذه النزعة بوضوح ، شأنها شأن حركة الرشدية اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية . والعلة في هذا إنما نشأت تحت تأثير أجنبي مؤقت هو نفوذ التراث اليوناني في بلاد فارس في ذلك الحين ، دون أن ترجع إلى الأصول الأولى الإيرانية التي كان خليقاً بها أن تدفع إلى إيجاد نزعة إنسانية كاملة التكوين أو على الأقل : إن الوثائق القليلة الباقية لا تسمح لنا بتقديرها أكثر من هذا .

وكان يناظر هذه الصورة صورة أخرى في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام ، صورة أكمل وأكبر تأثيراً وأدق تفصيلاً ، ونعني بها تلك المتمثلة في الغنوص Gnosis الهليني وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونية المحدثه . والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل τέλειος άνθρωπος أو الانسان الإلهي أو الأول ، وهي فكرة قد جلاها خصوصاً من بين الباحثين المعاصرين ر . ريتسنشتين و ف . بوسيه إلى حد يكفينا هنا أن نحيل

إليهما^(١)، وأن نستكني بتسجيل نتيجة بارزة من نتائج أبحاثهما. ألاوهي أن هذه الأفكار وما إليها مما يتصل بالإنسان الكامل ترجع إلى أصول إيرانية، ففي « الجاٲا ، الثالثة^(٢) نجد فكرة الإنسان الأول (مرتٲ) ، بيد أنه لا ينظر إليه في هذه الوثائق الإيرانية إلا على أنه يقوم بوظيفة كونية فحسب ، لا دينية أو خلاصية كما هي الحال في العصر الهليني ، كما لاحظ هانز هينرش شيدر بحق^(٣) . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها : إذ بعد موته ينشأ الزوج الأول من بني الإنسان من أجزاء جسمانه ؛ وفي رواية خاصة يروى أنه من أجزائه الثمانية تنشأ المعادن الثمانية ، وفي هذه الرواية تظهر الأفكار التنجيمية

(١) راجع ريتسنشتين : « بويندرس » *Reitzenstein : Poimandres* وف . بوسنه : « المشاكل الرئيسية في الغنوص » سنة ١٩٠٧ W. Bousset : *Hauptprobleme der Gnostik* ثم مقالتيه : الغنوص *Gnostik* والغنوصية *Gnostiker* في دائرة معارف بولي — فيسوا *Pauly-Wissowa*.

(٢) راجع : « يسنا » ، ٣٠ . *Yasna*

(٣) راجع في هذا وما يتلو الدراسة الممتازة التي كتبها شيدر بعنوان : « نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين : أصولها وتصويرها الشعري » ، وقد ظهر في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » سنة ١٩٢٥ من ١٩٢ — ص ٢٦٨ *Hans Heinrich Schäder : "Die islamische Lehre vom vollkommenern Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung"*, in *ZDMG*, N. F., B, 4

التي ربما ترجع إلى أصول بابلية . والله يخلقه في الدورة الثانية الكونية (وكل دورة من ثلاثة آلاف سنة) التي ينقل فيها الله خلقه من حالة الوجود الروحي اللامادي إلى حالة الصورة الظاهرة ، يخلقه على هيئة صورة نورانية شابة . وبمرور الزمان يتدخل المناقض في الخلق الإلهي ، فيرسل الله جنوده السماوية ومعها الإنسان الأول ليحاربوا الشر ، وبهذا تبدأ الحياة الأرضية ، ولا بد أن يموت الإنسان الأول حتى ينشأ بنو الإنسان الأرضيون من جثمانه .

في هذه النزعة ، كما قلنا ، تحتل فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول مركز الصدارة . ونحن نراها بوضوح في كتاب « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطاطاليس والذي هو منتزع من « تساعات » أفلوطين . فقد ورد فيه : « هذا الإنسان الحسي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور هو النفس وقد خرجت (أى حدث عنها صدور خارج ذاتها) لأن تشبّه هذا الإنسان بالإنسان الحق ؛ وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً ؛ وللإنسان

الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مراراً . فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً ، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع ، فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . « (١) وهذا النص الذي أبرز أهميته ونبه إليه خصوصاً شيدر في مقاله المشار إليه آنفاً (٢) على جانب عظيم من الخطر الذي يبدو خصوصاً إذا قورن بالنص اليوناني الذي يقوم عليه في « التساعات » . فمن هذه المقارنة التي سبق أن عقدها شيدر يتبين لنا أن الاختلاف الظاهر بين كليهما هو في اهتمام واضع « أثولوجيا » ، هذا الكاتب السرياني المجهول ، بلفظة « الإنسان الأول » ، التي لم ترد في النص اليوناني إلا عرضاً في قوله : *ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος* (٣) ، فلم يلبث الكاتب أن تلقفها وراح يكررها عدة مرات لأهميتها الخاصة عنده ،

(١) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ص ١٤٨ س ١٥ — ص ١٤٩

س ٦ ، نشرة ديتريشي ، برلين سنة ١٨٨٢ .

(٢) ص ٢٢٢ — ص ٢٢٥ .

(٣) « التساعات » لأفلوطين . السادس : ٧ ، ٥ .

بما يدل أولاً على أنه كان على علم بفكرة الإنسان الكامل أو الأول في الغنوص ، وأنه كان غنوصياً ، فحاول أن يمزج بين الغنوص وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثه فيجعل هذه تتحدث لغتهم ، ثم أخذ هذا كله وألقاه في نهاية الأمر على عاتق أرسطو . ولهذا فإن أهمية هذا النص ليست في كونه من نصوص الأفلاطونية المحدثه بقدر ما في كونه تعبيراً مهتجناً بالأفكار الغنوصية ، وبالتالي بالتصورات الشرقية الإيرانية ، وبخاصة في فكرة النور « وأن الإنسان الأول نور ساطع » ؛ ولهذا سيكون له تأثير ضخم في النزعة الإنسانية العربية كما سنرى عما قليل .

وإلى جانب هذا النص هنالك نص آخر عثرنا عليه هذه الأيام في مخطوطة بدار السكتب المصرية ضمن مجموعة رسائل صوفية ^(١) ، وله أهمية كبيرة في هذا الباب وفي بيان مصدر الوحي عند أهل الحكمة وهو الذي يسمونه الطَّبَّاع التام ، وفي الملك الحارس للفيلسوف أو روحانيته ؛ والنص ينسب إلى أرسطو — كما هي العادة دائماً ! — وهو من غير شك من النصوص المنسوبة إلى هرمس . ومنجترى هنا بإيراد الفقرات

(١) المخطوط رقم ٤٢٩١ تصوف بدار السكتب . راجع النصوص الملحقه بهذا البحث .

المهمة منه . والنص يبدأ بقول لسقراط (المزعوم) ثم بأقوال لهرمس :

« قال سوقراطيس الحكيم : الطَّبَّاع التام شمس الحكيم وأصله وفرعه ، وسيد الأُمس . فقيل له : بمن نُسْتَدْرِك الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام . »

« قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومدبرة ، فتفتح مغاليق الحكمة وتعلمه ما استشكل عليه وتوحى إليه بصوابها وتلهمه مفاتيح أبوابها في النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح ، الذي يعلم الصبي السكينة بعد السكينة ، فكلما أحكم باباً من العلم أدخله في باب آخر ، ولن يخاف ذلك الصبي النقص في علمه ما دام له ذلك العلم باقياً ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويتدثره من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ، وهو قوة تأييد ، لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه . »

« وللحكمة في هذه الروحانية تدبير هو السر الموضوع

بينهم الذى لا يطلع عليه أحد غيرهم ، وهو السر المكتوم فى
الحكمة ؛ ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ولا جليل
إلا أبدت الحكاء لتلامذتهم وأداروه فيما بينهم بكتب
ومسائل ما خلا هذا السر المكتوم الذى هو السر المكتوم
الذى هو تدبير روحانية الطبائع التمام . . .

وقد ذكر هرمس قال : إني < لما > أردت استخراج علم
العلل الحقيقية وكيفيةها ، وقعت على سرب مملوء ظلمة ورياحا ،
فلم أبصر فيه شيئا لظلمته ، ولم يضىء لى فيه سراج لكثرة
رياحه . فأتاني آت فى منامى بأحسن صورة ، فقال لى : خذ
نورا فضعه فى زجاجة تقيه من الأرياح وتبهر لك ، وادخل
إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالا بالطلسم
معمولا ؛ فإنك إذا استخرت ذلك التمثال ذهب رياح
السرب وأضاء لك . ثم احتفر فى أربعة أركانه ، واستخرج
علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدو الأشياء وكيفيةها . قلت
له : ومن أنت ؟ قال : طباعك التام . فإن أردت أن
ترانى فادعنى باسمى . قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟
بلى هذا الاسم الروحاني لهذا الطبائع التام وكيفية عمل دعائه
وفى أى حال يدعوه حتى يستطيع أن يراه ثم قال : فكان

الحكام يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطبايعهم التام . . . قال أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأيد من (ال) ملك ، عال رفيع ، يتصل وصله بنجم ملكه العالى فى مكانه . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم فى عملهم وحكمتهم ويقدمون تدبير بمالكهم .

ويرد فى المخطوطة بعد هذا قوله : « وهذا فصل من كتاب « الأسطماخس » ، وهو لارسطاطاليس » . وكتاب « الأسطماخس » من الكتب الداخلة فى مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس ^(١) . وأهمية هذا النص أنه أولاً يشرح معنى « الطبائع التام » الذى لعبت فكرته دوراً واضحاً خصوصاً عند الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي الذى أورد ذكره مراراً : فأتى فى « المطارحات » ^(٢) على ذكر رؤيا منسوبة إلى هرمس رأى فيها : « أن ذاتاً روحانية ألفت إلى

(١) راجع مقدمة هذا النص فى الملاحق ١ .

(٢) « المطارحات » ، فى نشرة هنرى كوربان لمجموع الرسائل

الميتافيزيقية للسهروردي ج ١ ، ص ٤٦٤ . استانبول سنة ١٩٤٦

(أى إلى هرمس) المعارف ، فقلت لها : من أنت ؟ فقالت :
 أنا طباعك التام . وهو نص لا يفهم على وجهه إلا بالنص
 الذى أوردناه ؛ كما أنه فى كتاب «التقديسات» أورد دعاء
 حاراً وضعه السهروردى نفسه مخاطباً الطباع التام ^(١) ؛ ومن
 بعده ذكره أيضاً مُلاً صدر ^(٢) وكثيرون غيرهما . ودعوة
 السهروردى هذه دعوة خاصة ، شأن كل حكيم ؛ وفيها جراءة
 كبرى فى التعبير ، خصوصاً فى قوله : «وتوسطت لى عند إله
 الآلهة» فكأنه يقول إذا بالآلهة متعددة ! وسعود إلى هذه
 المسألة عما قليل .

وأهميته ثانياً فى أنه يصل الحكيم بقوة علوية بطريق
 مباشر ، تُستبعد معه وساطة الأنبياء ، لأن دور هذه

(١) هاك نص «دعوة الطباع التام» : أيها السيد الرئيس ، والملك
 القديس ، والروحانى النفيس ! أنت الأب الروحانى والولد المعنوى ؛
 اللابس من الأنوار الالهية أسنانها ، الواقف من درجات الكمال فى
 أعلاها . أسألك بالذى منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض
 الجسمي لإلا ما تجايت لى فى أحسن المظاهر ، وأرئتى نور وجهك الباهر
 وتوسطت لى عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار ورفعت عن قلبي ظلمات
 الأستار ، بحقه عليك « ومكانته لديك » (راجعه فى الترجمة الفارسية
 لمخاضة كوربان بمنوان : «روابط حكمة إشرافى وفلسفة إيران باستان»
 ص ٥٧ ، طهران سنة ١٩٤٦) .

(٢) الصدر الشيرازى .

الروحانيات مع الحكماء هو نفس الدور الذى يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الأنبياء . فإذا أضفنا إلى هذا أن الطباع التام — كما يدل عليه اسمه — قوة طبيعية خالصة ، وما هى إلا بمثابة النموذج الأعلى للإنسان ، أو هى فكرة الإنسان الأول نفسه على النحو الذى حددناه ، تبين لنا أن الجانب الخارق قد استبعد وصار الحكيم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقة طبيعية . وفى هذا التجديد للطبيعة نلاحظ المعارضة بينها وبين الألوهية ، مما يفضى إلى نزعة طبيعية واضحة جداً ، أعنى نزعة إنسانية خالصة . ولهذا فإن هذا الطباع التام ما هو إلا رمز تجسدى لقوة الإنسان المبدعة فى أعلى درجات إمكانها .

وأما من الناحية التاريخية فأهمية هذا النص لا تصاب لها قيمة . ذلك أنه — إلى جانب النصوص العديدة المتناثرة الخاصة بهرمس فى ثنايا كتب الصنعة — يكشف لنا عن نفوذ فكرة الإنسان الكامل أو « الإنسان الأول » فى الغنوص الهليني — وعن طريقه فى المذاهب الإيرانية القديمة — إلى الفكر العربى فى وثيقة مكتوبة ليس لدينا ، وبالأأسف الشديد ، الكثير من أمثالها ، لأن المهم فى بيان التأثير والمصادر فى

البحث التاريخي هو الاستناد إلى وثائق مكتوبة ، يثبت فعلا أن الوسط المتأثر قد عرفها وانفعل بها ، أما مجرد التشابه في الأفكار أو مجرد وجود الأثر المكتوب في وسط ما دون أن يكون لدينا وثائق على التأثير به ، فلا غناء له في المنهج التاريخي القويم ، وهو مزلق الخطر الدائم في استخدام هذا المنهج . ووثيقتنا هذه بمنأى عن هذا الخطر ، لأنها أولا وجدت في العالم العربي ، وثانياً عرفها المفكرون وتأثروها إلى أبعد حد كما يشهد بهذا السهروردي خصوصاً .

والآن وقد بينا هاتين الصورتين التمهيديتين للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية بمعناها العام ، بياناً لم نقصد به إلى تحديدهما إلا من حيث ارتباطهما بموضوع بحثنا هذا — لأننا لم نتحدث إلا عن النواحي منهما التي وصلت إلى الفكر العربي فعلا على هيئة وثائق مكتوبة أثرت فعلا في أبناء هذا الفكر — صار في وسعنا أن نعود إلى نقطة البدء في هذا القسم وهي بيان وجود الخصائص التي أوضحناها في الفكر العربي .

أما الخاصية الأولى وهي النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود فقد وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي وفي إثره عند عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي . أما ابن عربي فكانت

هذه عنده مسألة المسائل ، وفكره في هذه الناحية أوفى على الغاية في الجراءة ، بحيث لا نكاد نتصور صدور أمثال عباراته في وسط آخر ، لأن الذي أنقذ ابن عربي وتركه يفكر حراً هو أنه لم يوجد في العالم العربي سلطة تضع نفسها موضع المراقبة للأفكار . والملاحظ دائماً أن حرية الفكر لم تصادر فيه إلا حين كانت تصطدم في نتائجها العملية أو الإلزامات السياسية بالسلطات ، أما إذا تركت الأفكار في ملكة الفكر وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية ، فقد كان بمأمن من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأي . وقضية الحلاج وحالة السهروردي ، ومن قبل ما حدث من اضطهاد للزندقة في خلافة المهدي — كل هذا أوضح شاهد على ما نقول . فلولا أن الحلاج^(١) قد زج بنفسه في التيارات السياسية المضطربة في عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة واتصاله برجال السياسة ، لما حدث له شيء مما حدث : من تعذيب وصلب ؛ أما أن تكون أسباب اتهامه الرسمية هي مسائل ترجع إلى آرائه ، فلم يكن هذا إلا تكأة استند إليها

(١) راجع « المنحى الشخصى لحياة الحلاج » لاسينيون في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ، ص ٧٠ — ص ٧٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

السلطان ، تكأة فحسب وجدها فاستغلها ، وكان في وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء .

ولولا اتصال السهروردي^(١) بالملك الظاهر وما خشيته السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب الشنئي السياسى الذى كان يمثله صلاح الدين ، لظل السهروردي طليقاً يفكر كما يشاء . والحال كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الاضطهاد الفكرى الذى حدث فى العالم العربى كما نعرفه من التاريخ . ذلك أن الاضطهاد الفكرى لا يحدث إلا فى حالتين : وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادى ، ثم وجود السلطان فى يد المجموع أو الشعب . أمّا والسلطة الأولى لا وجود لها فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، فإن الخطر على حرية الرأى اليوم إنما يأتى من الحالة الثانية حيث بدأت الجموع الشعبية تفرض إرادتها وقيمها فى الدولة .

لكن لهذه الحرية التى أطلقت للفكر العربى فى التعبير عما يشاء من آراء وجهاً غير وجهه . ذلك أن هذه الحرية لم تكن حرية بالمعنى الصحيح ، إنما الأخرى والأدق أن تسمى

(١) راجع هـ السهروردي الحلبي ، مؤسس المذهب الاشراقى .
لهزى كوربان فى كتاباته : «شخصيات قلقة فى الاسلام» ، ص ١٣٠ —
ص ١٣١ .

عدم الاكتراث ، وهذا أمر قاتل للفكر نفسه ، لأن التطور
الفكرى فى حاجة ، كما يسير سريعاً ويصّاعد ، إلى أولئك
الشهداء الذين يصبحون باستشهادهم شهوداً على الحقيقة .
والحرية الفكرية الصحيحة الخصبة المفيدة هى تلك التى يظفر
بها المفكرون عن طريق نضال عالٍ شاعر بذاته ، لا عن
الإهمال وعدم الاكتراث ، لأن هذا لا يؤدى إلا إلى حالة
من الموات الروحى . وأصدق شاهد على هذا فى الفكر
العربى أن اضطهادات الزنادقة فى عهد المهدي لم يكن من شأنها
أن تقضى على حركتهم ، بل زادتهم حماسة وأنضجت أفكارهم
وأشعرتهم بالحرية الإيجابية التى بها وحدها ينمو التفكير
العالى ، بينما عدم الاكتراث لم ينتج إلا نضوباً فكرياً كما هو
مشاهد فى الفترة التى تلت القرن الرابع الهجرى .

ولم نسب فى بيان هذه النقطة عبثاً واستطراداً ، بل
قصدنا إلى هذا قصداً حتى نفهم لماذا لم يحدث لأراء أمثال ابن
عربى والسهروردى وأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ما كان
ينتظر لها من ضجة وأصداء ومن تكوين تيارات قوية عنيفة
تسير فى آثارها ، وإن لم تتخل مع ذلك من تأثير هائل فى كثير
من الأوساط ، ولكنه كان تأثيراً فردياً لم يكون تيارات

عامة شاعرة بنفسها شعوراً كافياً ، مما كان من أسباب عدم انتباه الباحثين بدرجة كافية إلى وجود تيارات عامة تمثل نزعاتهم .

ونعود إلى ابن عربي فنقول إن مذهبه في جعل الإنسان مركز الكون قد عبر عنه في مواضع عدة من أعماله الضخمة ؛ وأوضح أقواله في هذا الصدد ما ورد في «عُقْلَانَةِ الْمُسْتَوْفِيزِ» ، وفي «فصوص الحُكْمِ» .

ففي الأول وضع باباً خاصاً عنوانه : «باب السكّمال الإنسانى» ، وقال فيه : «إن الله تعالى عَلِمَ نفسه فَعَلِمَ العالم . فلذلك خرج على الصورة . وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء ؛ وقال فيه رسول الله صلعم

إن الله خلق آدم على صورته ، فلذلك قلنا : خرج العالم على الصورة - وفي هذا الضمير الذى فى «صورته» خلافٌ : لمن يعود ؟ لأرباب (أى عند أرباب) العقول ، وفى قولنا : علم نفسه ، غُنيّة لمن تَفَطَّسَ وكان حديد القلب بصيراً . ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة ، صحّت له الخِلافة

والنيابة عن الله تعالى في العالم،^(١).

وفي هذا النص المهم نشاهد أولاً تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة ثم باليهودية ثم بالديانات الإيرانية. أما الأفلاطونية المحدثة فظاهرة في قوله: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم، فلذلك خرج العالم على الصورة». ففي هذا نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة وقد نقل فيها العقل الأول إلى الإنسان كما سيقول بعد. ولفظ «الصورة» هنا على حاله هذا ملئ بالمعاني: لأنها تجمع بين الصورة بالمعنى الأفلاطوني، أي على أساس أنها اللوغوس، وبين الصورة بمعنى الصورة الإلهية، ولهذا تركها غير محددة ليجمع بين التأثير الأفلاطوني وبين التأثير اليهودي. وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح في إهابته هنا بالآية المشهورة في التوراة (سفر التكوين ١: ٢٧) والتي تلقفها الصوفية في عهد مبكر فأضافوها إلى الأحاديث النبوية - شأنهم دائماً - حتى اتخذ صفة شرعية إسلامية: «إن الله خلق آدم على صورته»، وفي تركه هذا الضمير غامض

(١) كتاب «عقلة المستوفز» في «رسائل صغيرة لابن عربي» نشرها نيربج، ص ٤٥ - ٤٦ (من النص العربي) ، لندن سنة ١٣٣٦ م = سنة ١٩١٩ م، *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg, Leiden 1919.

الإعادة تأكيد لقصدته إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ كما أشرنا إليه . وعلى الرغم من تأثر ابن عربي في هذا التصوير لمكانة الإنسان بالأفلاطونية المحدثه وباليهودية معاً - فإننا فيما نعلم لم نقف على تابع لأحدهما قال بمثل ما قال به ابن عربي بهذه الجرأة والوضوح في التعبير ، اللهم إلا أن نضيف هنا عاملاً ثالثاً هو التأثير الهندي ففي كتاب يدعى « مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني » توجد نسخة منه في المخطوطة (١) التي أشرنا إليها آنفاً ، نشاهد مؤلفه المجهول الذي يزعم أنه أخذه عن كتاب هندي يتابع المعنى الوارد هنا في قوله : « وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير » فيستقصى كل وجوه التناظر بين العالم الصغير والكبير عضواً عضواً وحركة وحركة ووظيفة وظيفة ، وذلك ابتداء من الباب الأول الذي عنوانه : « في معرفة كيفية العالم الصغير » ، قال : « الإنسان عالم صغير ، فأى شيء في العالم الكبير موجود بالكل . ففي العالم الصغير موجود بالجزء » ، وينشئ يعدد هذه الوجوه : « فالشمس والقمر في العالم

(١) مخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية . وهذا الكتاب قد نشر من قبل أيضاً في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٢٨ *Journal Asiatique* بحسب مخطوطات أخرى غير مخطوطتنا هذه .

الصغير هما منخرا الأنف . ، « والعينان والأذنان والفم بمنزلة
 الخمسة البواب من السكواكب ، والرأس كالسما ، والجثة
 كالأرض ، والأعصاب كالبحر ، والعروق كالأنهار ، والأشجار
 كالأشجار ، والحواس كالنجوم ، والجلد والدم واللحم
 والرباط والغضروف والعظم والمخ كالسبعة الأقاليم . واليقظة
 كالنهار ، والنوم كالليل ، والفرح كالربيع ، والحزن كالشتاء ،
 والجماع كالصيف ، والشيع كالخريف ، والبكاء كالطر
 والضحك كالبرق ، والتعب كالكرسي ، والدماغ كالعرش ،
 والنفس كعقل الكل ، والعقل كالباري جل جلاله . فالعالم
 الكبير كأنه نفس واحدة ، وعقل الكل روحه ، والباري
 عز وجل روح عقل الكل . وكذا العالم الصغير كأنه نفس
 واحدة ، والنفس الناطقة روحه ، فكأن العقل في العالم
 الصغير داخل فيه خارج عنه لا كدخول الشيء ولا كخروجه
 منه ؛ وكذا الباري جل وعز في العالم الكبير . فمن عرف
 ذلك عرف الباري ، لا إله إلا هو ، بالضرورة ، لأن من
 عرف نفسه فقد عرف ربه وأعرفكم بنفسه أعر فكم بربه (١) .
 ونكتفي من هذا الكتاب الغريب بهذا القدر حتى تتاح لنا

(١) المخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية ، ص ١٢٣

فرصة للتحدث عنه بإسهاب، لأنه يكشف عن جانب كبير من فكرة العالم الكبير والعالم الصغير التي كان لها دور خطير في علوم الصنعة وفي التصوف على السواء في الفكر العربي، وسيكون لها بعد هذا دور كبير في علوم الصنعة في مستقبل العصر الأوربي الحديث. ويلاحظ هنا كما في نص ابن عربي أستناده إلى حديث منسوب إلى النبي هو: «من عرف نفسه فقد عرف ربه، وأعرفكم بنفسه أتعرفكم بربه»، وهو صورة أخرى للحديث الذي أورده ابن عربي، ويذكرنا على نحو غريب بعبارة القديس أغسطين المشهورة: *Noverim me, noverim te*^(١)، وهي العبارة التي سيكون لها أثرها الضخم في التفكير المسيحي في العصر الأسكلاتي، مما يدل على تشابه الظواهر حينما تتشابه الأحوال الروحية، ويفتح مجالاً واسعاً لمقارنات بين كلا الفكرين: الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط. وهذا الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه. تبقى يظل المفكر في نطاق الإسلام، ولحسن حظ المفكرين المسلمين أنهم وجدوا في الحديث منفذاً لتصرف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص.

(٢) القديس أغسطين: «المناجيات» ١، ١ : ٢٠ Saint Augustin

Soliloquia, II, 1, 1.

الأصلية الثابتة للإسلام ، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث ، وإن أعوزهم شئ في الوجود من هذه ، اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها ، فكان هذا سلاحاً قوياً في أيديهم يجابهون به المتزمتين ، وإن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم . وعلى الرغم مما قد يشيره كتاب « مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني » من شكوك قوية حول أصله الهندي ، ومافي مقدمته مما يذكرنا بتأثر المؤلف هنا بالفصول التقديمية من « كلیلة ودمنة » ، (« باب بعثة الملك أنوشروان كسرى لبرزويه المتطرب إلى بلاد الهند في طلب كتاب كلیلة ودمنة ») للتشابه الكبير بين كليهما ، فإن في الكتاب مع هذا عرضاً لآراء هندية واضحة وبخاصة في الأبواب الأخيرة منه ، إذ فيها يقدم المؤلف عرضاً لفلسفة اليوجا . ولو كان في وسعنا تأريخ تأليفه ، لعرفنا إمكان تأثيره في الأوساط الصوفية ومنها في ابن عربي .

وليس المجال هنا مجال بيان نظرية الإنسان الأول عند ابن عربي ، خصوصاً وهذه النظرية تكاد تستغرق كل مذهبه

لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسية (١) ، وإنما كتب
من أبحاث (٢) حولها لم تسكد تأتى على شيء يذكر في بيانها
وإنما تكفيها هذه الإشارات للدلالة على أن الإنسان لم يمجّد
بل ويؤلّه بقدر ما ظهر في الفكر العربى وبخاصة عند ابن عربى
ومن تبعه — ونجتزئ هنا بذكر الخصائص العامة لنظرية

(١) راجع فى «رسائل صغيرة لابن عربى» نشرة نيجرج المذكورة
ص ٩٤ — ص ٩٩ : «باب نشأة الانسان الأول» ، ص ١٠٣ —
ص ١٢٨ (من كتاب التدبيرات الالهية) ؛ ثم راجع الفصل الأول من
«فصوص الحكم» : «نس حكمة الهية فى كلمة آدمية» ، ص ٨ — ص ٢٧
(مع شرح الفاشانى وتعليقات بالى أفندى) ، طبع المطبعة الميمنية ،
القاهرة سنة ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م .

(٢) راجع نشرة نيجرج السالفة ص ٩٥ — ص ١٠٣ من النسخ
الألماني ، وراجع «دراسات فى التصوف الاسلامى» لرينولد ألين
نيكولسون ، كمبردج سنة ١٩٢١ : Reynold Alleyne Nicholson :
Studies in Islamic Mysticism, Cambridge فى ٢ ص ٧٧ —
ص ٧٨ (ويراجع أيضا الفصل كله فيما يتصل بعبد الكريم الجبلى ، فهو
أوفى ما كتب فى كتابه «الانسان الكامل» ، ثم نور أندريه : «شخصية
محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها» ، ص ٤٣٨ وما يليها سنة ١٩١٧
Tor Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben*
seiner Gemeinde (الفصل السادس) ؛ ثم مقالة شيدر المذكورة آنفا
نظرية المسلمين فى الانسان الكامل ، ص ٢٣٧ — ص ٢٤١ .

الإنسان الكامل عنده وعند أتباع مدرسته، ونعني خصوصاً
 عند عبد الكريم الجيلي .
 وأولى هذه الخصائص أن الإنسان الأول أو الكامل
 هو صورة دقيقة كاملة من الله ، وأنه لهذا خليفته على الأرض .
 وفي هذه الخاصة يمكن أن نلاحظ مشابهة بين هذه النظرية
 والنظرية المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت .
 والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل
 الخالق والمخلوق كلا بالآخر ، لأن التفرقة الدقيقة بينهما تغوز
 تعبير ابن عربي في كثير من المواضع ومنها الموضع الذي
 أوردناه آنفاً وفي الفصل الأول من « الفصوص » وليس لنا
 أن نقول هاهنا إن تعبيره كان أجراً من فكره ، لأن تكرار
 ابن عربي لهذه المعاني في أغلب كتبه يدل على أن هذا لم يكن
 نتيجة نشوة ميتافيزيقية طارئة ، كما يعتذر بعض المؤرخين عن
 تعبيرات من هذا الطراز عند چان اسكوت إريجين Erigène .
 هذا فضلاً عن قوله بكل جسارة : « فلماذا تقرر عندنا أن
 الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة . فالنسخة
 الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام ، والنسخة
 الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية . فالإنسان هو الكلي على
 الإطلاق والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الوجودات قديماً

وحديثها^(١)، وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعاً لكل الموجودات شاملاً لكلتا الحضرتين : الإلهية والكيانية ، وما هذان إلا مظهران للإنسان .

والخاصية الثانية أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل ؛ وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي ؛ والنبي هنا يُتخذ نموذجاً للإنسان الحسى ، لأن النبي في الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى^(٢)؛ فنقطة البدء هنا غيرها في المسيحية ، وإن كان كلاهما سينتهى إلى نفس النتيجة ، أى رفع النبي إلى مرتبة النور الأزلى أو الكلمة أو العقل الأول . وهذا المعنى ظاهر خصوصاً في الباب الذى عقده عبد الكريم الجيلي في كتابه « الإنسان الكامل » بعنوان : « فى الإنسان الكامل » ، وأنه محمد صلى الله عليه وسلم وأنه مقابل للحق والخلق . . وفيه نرى أن مرتبة النبوة — محددة على هذا النحو — أعنى مرتبة الإنسان الكامل ، يبلغها الصوفى بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الحتام ، وفي البرزخ الثالث لا يزال الإنسان تُخترق له

(١) كتاب «إنشاء الدوائر» ، فى رسائل صغيرة لابن عربى ،

نقدرة فيرج ، ص ٢١ س ١٥ — ص ٢٢ س ١ .

(٢) راجع بعد المحاضرة الرابعة .

العادات بها (أى بالأمور القدرية الصادرة عن معرفة التنوعات الحكيمة) فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد (أى القوانين الطبيعية) عادة فى فلك الحكمة .
فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان ، ^(١) ،
أى أن الإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى ، بغض النظر عن القوانين الطبيعية لأنه سيكون فى هذه الحالة واضع القوانين ومبدعها .

وهنا قد يقال لنا إن هذه «شطحات» صوفية لا قيمة لها من حيث التحقيق الإنسانى الواقعى ، فلا صلة لها إذن بالكائن الإنسانى الحى الذى هو موضوع النزعة الإنسانية .
والاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال فى نطاق النزعة الصوفية وحدها وبمعزل عن نطاقها التنويرى العام . أما إذا عرفنا أنها ماهى إلا المناظر الروحانى للأنظار الصنعوية والعلمية ، إذن لتبدت لنا فى ضوء جديد يرد إليها كل قيمتها الإنسانية الواقعية . ونحن لم نقرب بين النصوص التى أوردناها إلا

(١) «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم

ابن إبراهيم الجبلى ، ج ٢ ص ٥٠ . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ =
سنة ١٨٨٦ م .

لوضع أمثال هذه الأقوال الصوفية في جوها الحقيقي . هنالك
سنراها الصدى القوي للنزعة المتحرقة إلى اكتناء أسرار الطبيعة.
ذلك أن المصدر في هذه الأفكار — سواء منها الصوفية والعلمية
الصنعوية — هو الغنوص وبخاصة منه الكتب الهرمسية ، فيجب
أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هي تعبير عن نفس النزعة
الصنعوية إلى اكتناء أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية
نشوء الأشياء . ودليلنا القوي على هذا التفسير أن هرمس
يعد في الكتب العريية أنه النبي إدريس ، وقد ورد في شرح
القاشاني على «فص حكمة قدوسية في حكمة إدريسية» من
«فصوص الحكم» لابن عربي أن إدريس «قد بالغ في التجريد
والترويح حتى غلبت الروحانية على نفسه ، وخلع بدنه وخالط
الملائكة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس
وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتزيمه
ذوق وجداني تأصل في نفسه حتى خرق العادة» (١) ، وهذه
الأوصاف بعينها تنطبق على هرمس كما نعرفه في التقاليد
الغنوصية ، كما أن في تعيين ابن عربي ونصه على مقام روحانية
إدريس عليه السلام ما يؤكد تماماً نظره إلى إدريس على

(١) «فصوص الحكم» ، ص ٦٠ . طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ .

أنه هرمس ، لأن هذه الكلمة «روحانية» فيها نقطة الوصل الواضح بين كليهما في ذهنه وهو يكتب هذا الفصل .
 أما السر في وجود هذه الناحية الروحانية في مناظرة الناحية العلمية بالضرورة في الفكر العربي ، فيمكن البحث عنه في خصائص روح الحضارة العربية ، فإن هذه الروح لميلها إلى الخوارق والمعجزات لا تستطيع أن تتصور العمل العلى إلا مشفوعاً ومهداً له بالنظرية الروحانية ، ولأنها قد اتخذت الكهف رمزها الأولى ، فإنها لا تفهم العلم إلا خارجاً من كهف مستور ، وهذا هو ما يفسر لنا استخدام كلمة سَرَب في نص هرمس الذي أوردناه آنفاً حين قال : «إني >لما< أردتُ استخراج علم العالل الحقيقية وكيفيتها ، وقعت على سرب مملوء ظلمة ورياحاً... وادخل إلى السرب واحفر وسطه واستخرج منه تمثالاً بالطلسم معمولاً... ثم احتفر في أربعة أركانه واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها » .

وعلى هذا فيمكن أن نعد هذه النظريات الصوفية في الإنسان الأول أو الكامل وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر في الكون بمثابة التبرير الروحاني للأعمال الصنعوية والنظرات العلمية الخاصة باستخراج علم

سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيةها ، وهذان الجانبان : الصوفي والعلي متكاملان أو هما وجهان لشيء واحد هو العلم الإنساني القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها . وعدم تنبه الباحثين إلى هذه الحقيقة في فهم النظريات الصوفية والعلمية قد كان له أثر سيء في تقويم تلك النظريات .

ولا نحسبنا بحاجة إلى فضل بيان فيما يتصل بهذا الجانب الصوفي لنظرية الإنسان الكامل ، مكتفين بالإحالة إلى دراسات تور أندريه وما سينيون ونيرج ونيكولسون وشيدر . بل ننتقل إلى الجانب العلمي المتمثل خصوصاً عند جابر بن حيان في الكتب المنسوبة إليه ، وهنا نجد تأييداً لما ذهبنا إليه من أن الجانب العلمي والجانب الصوفي يسيران جنباً إلى جنب في كل ما يتصل بالنظر العلمي في الحضارة العربية . وفيما يتصل بنظرية الإنسان عند جابر ^(١) نراه يتحدثنا عن « الإنسان

(١) راجع في هذا كتابه ، كراوس : « جابر بن حيان » ، ج ٢ . القاهرة سنة ١٩٤٢ Paul Kraus : *Jabir ibn Hayyan* (نشرات المعهد العلمي المصري Mémoires de l'Institut d'Egypte المجلد الرابع والخمسون) ؛ وراجع كتابنا : « من تاريخ الاتحاد في الإسلام » ص ١٩١ — ص ١٩٧ .

المطلق» (١) وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة
والسكواكب وما أشبهها كأنه كون كامل ، وعن الإنسان
الأكبر ، «والإنسان الأصغر» (٢) في مراتب الأشخاص الخمسة
والخمسین . وكل هذا إنما يدخل في الجانب الصوفي ؛ أما الجانب
العملي الخالص فيظهر في نظرية «التكوين» عنده ، وتقوم على
أساس المبدأ الذي وضعه وهو : « أن الطبيعة إذا وجدت
للتكوين طريقاً استغنت به عن طريق ثان (٣) » ، وأن الإنسان
إذا عرف سر التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها
فيه ، وأصبح بالتالي مقارناً للإله في القدرة على الخلق الذي
يتمتد حتى إلى الإنسان نفسه . فجابر يميز بين نوعين من الخلق
أو التكوين : السكون الأول وهو الذي يوجده الله ، والسكون
الثاني وهو ممكن لنا . وهو يسمى هذا فعلاً باسم الخلق ، فيقول
صراحة : « الخلق خلقان : أول وثان ، والثاني يشبه الأول
لأنه صنعة » (٤) . وهذه هي الغاية النهائية التي يهدف إليها جابر .
وهي ، كما بين كراوس ، ترجع إلى أنه استخلص النتيجة العملية

(١) الكتاب السالف ، ص ١٣٧ .

(٢) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، نقرة كراوس ، ص ٤٩٠ .

القاهرة سنة ١٩٣٥ .

(٣) كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٩٨ .

(٤) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٤٩ .

من التعريف المشهور المنسوب إلى أفلاطون ، حين قال في حد الفلسفة إنها التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية،^(١) — وسيتخذ الصوفية أيضاً تعريفاً للتصوف^(٢) — فأعطى له كل معناه ومستلزماته . وكانت النتيجة ما نعرفه من محاولته إيجاد إنسان صناعي بواسطة الصناعة ، وهو لا يشك مطلقاً في إمكان هذا الإيجاد ، وينظر إلى المسألة نظرة علمية خالصة ، بمعنى أن هذا لا يحتاج إلى قوى خارقة في إنسان معين كما هي الحال عند الصوفية ، بل يتم وفقاً لقوانين علم الميزان ، أى وفقاً لقوانين رياضية ثابتة يكفى المرء أن يعرف صيغها حتى يكون في وسعه تحقيق هذا الإيجاد ؛ وقد عبر جابر عن إيمانه بهذا كله ورد على المنكرين في صفحة رائعة من كتاب « السبعين »^(٣) جمعت بين الجرأة في الفكر والدقة في الحجاج ، ولهذا يخيّل إلينا

(١) راجع : أبو الفرج بن هندو (المتوفى ٤٢٠ هـ = سنة ١٠٢٩ م) .
« الكلام الروحانية في الحكم اليونانية » ، ص ٩١ (نشرة مصطفى القباني .
القاهرة سنة ١٣١٨ هـ = ١٩٠٠ م) ؛ وراجع كراوس أيضاً « جابر
ابن حيان » ج ٢ ص ٩٩ وتمايق ٢ وتمايق ٣ . ولكنه لم يذكر
ورودها بصراحة منسوبة إلى أفلاطون في كتاب أبي الفرج بن هندو .
(٢) راجع « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين الكاشي . نشرة .
اشهرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ ، تحت المادة .

(٣) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦ .

أنها أبلغ تعبير عن مدى الجسارة الفكرية الذي وصل إليه
الفكر عند العرب ، مما لا نكاد نجد له نظيراً حتى في العصر
الحديث عند بركلسوس ومن إليه .

ولعلنا نكون بهذا قد كشفنا عن الخاصية الأولى من
خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي . وفيها نشاهد أن
الفكر العربي قد ذرّف في هذه الناحية على كل فكر آخر في
أية حضارة أخرى لاستثنى من هذا أحداً ، لأنه كان أجراًها ،
حتى ليخيل إلى المرء أن الإنسان قد احتل مكانة كل القوى
الممكنة : الإلهية والطبيعية .

ولا محل للاعتراض علينا هنا بأن الإنسان الذي يؤله
إلى هذا الحد ، لا يعود بعد هو الإنسان الحي الحسي الذي
نقصده في قولنا بالنزعة الإنسانية . فلقد وجدنا أن هذا
التأليه والتجيد لم يكن في سبيل فكرة مجردة لإنسان خيالي ،
بل في وسعنا نحن بني الإنسان المكونين من لحم ودم أن
نبلع هذه المرتبة ونحققها فعلاً وعملاً . وإذا كان النقاد
المعاصرون يعدون من أكبر الجرأة عند سارتر أن يقول :
« الإنسان يتحقق إنساناً كما يكون الله » ، فإن هؤلاء
المفكرين العرب قد جاوزوا هذا الموقف ولسان حالهم
يقول : الإنسان يتحقق إلهاً كما يكون الإنسان .

ويحق لنا الآن أن نمضي إلى بقية الخصائص ، فنقول إن
الخاصية الثانية ، وهي تمجيد العقل ، قد بلغت أوجها كذلك في
هذا الفكر العربي شأنها شأن الخاصية السالفة ، وأوغل فيها
حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية . وكل هذا قد وجد له سنداً
من الأحاديث ، أعني من النصوص الدينية الأصلية ، كما هي
الحال دائماً في كل شيء . فإذا كانت الخاصية الأولى قد استندت
إلى الآيات الخاصة بخلق آدم ، والآية « لقد خلقنا الإنسان في
أحسن تقويم » ، (٩٥ : ٤) ، وإلى الحديثين : « خلق الله آدم
على صورته » و « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، فإن
الخاصية الثانية ستعتمد خصوصاً على الحديث المشهور :
« أول ما خلق الله العقل » ، وطائفة أخرى من الأحاديث
المشابهة التي لا بد أنها وردت في كتاب « العقل » لداود بن
مُحَبَّر البصري (المتوفى سنة ٢٠٦ هـ = سنة ٨٢١ م) الذي يضم
مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل ، وهو كتاب
مفقود كان له تاريخ شائق ، وكان بودنا أن نظفر به حتى
نتبين إلى أي مدى نفذت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية
المحدثه في الأوساط الدينية في هذا العهد المبكر جداً ، أعني في
القرن الثاني . وهذه الناحية قد وفاها جولد تسيهر ^(١) حقها

(١) راجع مقاله : « العناصر الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في »

من البحث فنكتفي هنا بالاحالة إليه ، لأننا سنغنى هنا بالأوساط
غير الدينية في هذا الباب .

وهنا نلاحظ أن معسكر خصوم الدين سرعان ما تلقف
هذا الحديث واتخذة حجة في هجومه ضد الدين . فإننا نرى
ابن الراوندى يقول : « إن الرسول شهيد للعقل برفعته وجلالته ،
فلم أتى بما ينافره إن كان صادقا ؟ » (١) ثم نجد تمجيد العقل
عنده منسوباً إلى البراهمة الذين نسب إليهم آراءه فقال :
« إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن
العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذى يعرف به
الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب » . (٢)
وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى فى
مستهل كتاب « الطب الروحاني » حيث قال : « إن الباري —
عز اسمه — إنما أعطانا العقل وحبانا به لتنال ونبليغ به من المنافع
العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه
أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . .

== الحديث « . فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية »
ص ٢١٨ — ص ٢٤١ ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .
(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الإلحاد فى الاسلام » ص ١٠٢ .
(٢) الكتاب السالف ، ص ١٠٠ — ص ١٠١ .

وبالعقل أدر كذا جميع ما ينفعنا ويحسن^١ ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا . . . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نخطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ، ولا — وهو الزمام — مزموماً ، ولا — وهو المتبوع — تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فمضميها على إمضائه ، ونوقفها على إيقافه^(١) . وهو لا يملّ من تكرار قدرة العقل وبيان مناقبه على نحو فيه من اليقين والإصرار ما يجعلنا نضطر إلى افتراض مقاصد خفية يرمى إليها ، وهي أن نستخلص كل النتائج المترتبة على القول بأن الحكم للعقل وحده وأنه لا حكم إلا العقل . والعقل هنا لا يقصد به ملكة التفكير المنطقي الجاف ، بل يراد به ماهو في مقابل التوقيف والوحي ، بحيث يكون هو مصدر الأحكام والتقويم ، لا أية قوة أو معرفه تأتي من خارج . وفي هذا دعوة حارة إلى التفكير الذاتي والتقنين الذاتي على نحو مما ستراه في العصر الحديث عند كنت وأضرابه من رجال

(١) « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، ج ١ ص ١٧ س ١٦ — ص ١٨ س ١٦ ، بول كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ . وراجع فيما يتصل بهذه النقطة ، كتابنا « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » ، ص ١٩٨ — ص ٢٢٧ خصوصاً ص ٢٠١ — ص ٢٠١ ، ص ٢٢٦ .

حركة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر :

وفي هذه الخاصية أيضاً نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر : وهو الأفلاطونية المحدثة والغنوص ثم المذاهب الهندية أو ما زُعم أنه هندي ، أعنى ما ينسبونه إلى البراهمة ، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كلها من اختراع ابن الراوندى .

وكذلك نرى تمجيد الطبيعة والشعور بالآلفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين . فعند الأخيرين نجد رد الأحداث والظواهر إلى الطبيعة ، ولدنيا الشواهد البينة على هذا في موضعين : الأول في مقالة تدعى « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازى فيما بعد الطبيعة » ويشك في نسبتها إليه كل الشك ^(١) . وهى رسالة غريبة لا نفهم من النصوص الباقية منها ما هو قصد مؤلفها بوضوح ، لأنه لا يهدف إلى غرض واحد من نقده لآراء الفلاسفة الذين عرض مذاهبهم فى الطبيعة ؛ بل يلوح أنه فى أغلب أمره مجرد هاوٍ dilettante يلهو بضرب آراء الفلاسفة فى الطبيعة بعضها ببعض ؛ وإن كان الاتجاه الأوضح هو الرد

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ، ص ١١٣ وما يتلوها ، نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على الطبائعيين واتخاذ موقف أقرب إلى من يشكرون الطبيعة .
 ويفسرون بها حدوث الأشياء ، أى أنه موقف دينى واضح
 المعالم ، ولهذا ازداد شكاً فى إمكان نسبته إلى الرازى . وإنما
 يعيننا هنا أن نعرف أن هذه الآراء لا بد أنها كانت منتشرة
 فى الفكر العربى فى القرن الرابع خصوصاً ، وكان لابد تمت
 رجال يعتقدونها ، وإلا لم نفهم الحكمة فى وضع كتاب نقدى
 كهذا فيه ردود على مذاهب لم يكن هناك من يؤمن بها فى
 تلك البيئات .

والموضع الثانى هو فى الكتب المنسوبة إلى جابر .
 فصاحبها يؤمن بمذهب أصحاب الطبائع ويدافع عنه فى أكثر
 المواضع وبخاصة فى الصفحة التى أشرنا إليها آنفاً (١) ، بما
 لا يحتاج إلى مزيد بيان .

أما عند الصوفية فالشعور بالطبيعة عندهم — على الرغم
 من إيغالهم فى الرمزية — فيه جانب حسى جمالى واضح ،
 وبخاصة عند السهروردي . فى رسائله ، وبخاصة فى « رسالة
 أصوات أجنحة جبرائيل » (٢) ، نرى حرارة فى التعبير عن
 الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها فى الإطار الطبيعى الذى

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — ص ١٦

(٢) راجعها فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وضع فيه رؤياه الصوفية المعبر عنها في هذه الرسالة ، وإن شاء الشراح — على عادتهم في التجريد وتحجير النصوص الحية — أن يفهموا من وراء هذه الإهابات بالمناظر الطبيعية معاني مستورة رمزية . والحق أن الإحساس بالجمال عامة ، وفي الطبيعة بوجه أخص عند السهروردي — إحساساً حاراً صادراً عن مزاج فني وعريق شعري - لني حاجة إلى دراسة مستقلة ، فإنه يكشف عن هذه الروح في كل كتاباته ، وحتى في عناوانات رسائله : « هياكل النور » ، « أصوات أجنحة جبرائيل » ، « صفيير سيمرغ » ، « الغربية الغربية » الخ ، على نحو يفوق كثيراً صوفياً شاعراً مثل القديس يوحنا الصليبي (سان خوان دلاكروث) .

وهنا نصل إلى الخاصية الرابعة ونعني بها القول بتقديم العلوم ، وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها في تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية ، وهي التي تتصوره على أنه ذو بدم ونهاية ، في فترات تبدأ بحادث خارق ديني وتنتهي به^(١) . فإننا نجد فكرة تقدم العلم التي يخيّل إلى المرء أنها أوربية خالصة ، لأنها تنبع

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » ص ٨٣ — ص ٨٦ ،

القاهرة سنة ١٩٤٥ .

من تصور الروح الأوربية للزمان على أنه يسير في اتجاه لانهاى - نقول إننا نجد لها قد وجدت من قال بها في الحضارة العربية ، لكن في نطاق محدود ليس فيه من الجرأة ما في بقية الخصائص أو على نحو ما قالت به الروح الفاروسية . فنحن نراها عند جابر بن حيان في صورة غامضة في موضعين (١) خصوصاً ، ولكننا نجد لها بصورة واضحة وضوحاً كافياً عند أبى بكر الرازى ، وذلك في المناظرة التى جرت بينه وبين أبى حاتم الرازى وفيها يتمثل موقف المعسكرين : التقليدى الدينى ، والتنويرى العلمى . فأبو حاتم ، يمثل المعسكر الأول ينكر « أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم في الحكمة من الإمام ، وهو يقصد بالتابع والمأموم المتأخر في الزمان أيا كان ، لا التليذ ، فيرد عليه أبو بكر الرازى قائلاً : « اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة ، إن صرف همه إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته ، علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بقطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء آخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائده آخر واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ص ٣٥١ س ٧ — س ١٠ :

ص ٧١ س ١١ وما يليه .

يوجب الزيادة والفضل،^(١) ، وإن حاول عبثاً اقناع أبي حاتم، هذا المتمسك بكل قوته بعمود الروح العربية الأصلية كذلك عرض أبو بكر الرازي لهذه الناحية بطريقة أوضح في مستهل كتابه «الشكوك على جالينوس»^(٢) . وبهذا عبر عن فكرة التقدم العلمي على نحو لا نشاهد له نظيراً من قبل، وإن وجدنا عند رجال العصر الهليني آثاراً ضئيلة من هذه الفكرة، لكن في كثير من التحفظ والتحديد من نطاقها، بعكس الرازي الذي أطلق القول في هذا ولم يضع للتقدم حداً . وبهذا أراد أن يحطم تلك النزعة التأخرية السائدة في الحضارة العربية والتي جعلت شاريتها : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، « هل غادر الشعراء من مُتردِّمٍ » ، إلى آخر هذه الأقوال التي تعبر فعلاً عن خاصية أصيلة في الروح العربية مرتبطة بنظريتها في تصور الزمان .

— ٣ —

والآن وقد قمنا بتتبع خصائص النزعة الإنسانية في الفكر

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ٣٠١ نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) راجع « جابر بن حيان » لسكراوس ، ج ٢ ص ١٢٦ تعليق ١ . وراجع عن هذه المسألة برمتها في الفكر العربي واليوناني المتأخر ، هذا الكتاب ، ج ٢ ص ١٢٥ — ١٢٦ والاشارة الى المراجع الأخرى في هذه الصفحات . ثم راجع هذا النص في النصوص الملحقة بكتابنا هذا .

العربي لم يبق علينا إلا أن نحدد معالم هذا التيار السارى بقوى
عنيفة كما رأينا فى الأوساط الفكرية والصوفية على اختلافها ،
حتى نجيب عن سؤال أولئك الذين أنكروا قيام نزعة إنسانية
فى الإسلام .

فنقول إن هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من المتوحدين
الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين فى البيضة الفكرية العربية ،
بل كانت كما رأينا تتمثل فى أوساط كاملة تابعت الحركة بكل
حماسة . فوُلغات جابر هى عمل جماعى للأوساط الشيعية
والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعتها لسان حالها ، وهى أوساط
واسعة منظمة تجرى على تقاليد ثابتة . والآراء التى كان ابن
عربى خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلاً فى مدارس الصوفية
كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التى ظهرت من بعده وفقاً
لها ، وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف فى الإسلام ،
والنزعة التنويرية الإنسانية التى يمثلها ابن الراوندى انتشرت
وكان لها أثرها الحاسم فى التطور الفكرى العربى فى القرن
الرابع الهجرى ، بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا
القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً ، هجومياً أو تأييداً ، وكلاهما فى
نهاية التقدير سواء ^(١) . والشخصية الوحيدة التى نستطيع أن

(١) راجع كتابنا ، « من تاريخ الاتحاد فى الإسلام » ص ١٠٧ —

نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير ، هي شخصية محمد ابن زكريا الرازي ، لا لأن الوسط الذي كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثره به وانتشار أفكاره ، بل لأنه كان نسيج وحده ، وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً ، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركب العام للفكر العربي حتى بعد وفاته بعدة قرون ، ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية .

وإذا أمعنا النظر في كل ما أوردناه حتى الآن تكشف لنا هذه الحقيقة ، وهي أن التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية لم يكن التراث اليوناني بمعناه الخالص ، وإنما كان التراث الشرق من إيراني وإسرائيلي وأفلاطوني محدث ، إلى جانب شيء من الهندي والبابلي والكلداني . وتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية ، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها ، وعنها وحدها ، لا عن أي تراث أجنبي آخر مهما تكن مكانته في الرقي الروحي وغناه . وعدم تنبه أمثال بكر ، بل وكل الباحثين في الحضارة العربية حتى اليوم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن النزعة الإنسانية أولاً ضرورة الوجود في

كل حضارة عالية تبلغ نضوجها ، وثانياً أن الفاعل في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها - نقول إن عدم تذبذبهم إلى هذه الحقيقة وتطبيقهم الآثار والأوضاع حيثما اتفق ، هما العلة في عدم إدراكهم وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي ، بل ونزعة إنسانية جداً ، مثلها في أعلى درجاتها السهروردي المقتول ، لأنه خير من كان شاعراً شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنها هذه النزعة ، تلك الأصول الشرقية الإيرانية العريقة ، وإن كان الآخرون ليسوا أقل منه شعوراً كثيراً بهذه الناحية : فخابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبلنياس الطواني ، وأبو بكر ابن زكريا الرازي في الصابئة والخرنابيين وأصحاب المذاهب الاثنيية . أما ابن عربي فيلوح أنه كان من النفاق أو عدم الجرأة بحيث لم يتجاسر على التصريح بهداته الأصليين ، وإن كان في قرارة نفسه يعلم أنه إنما يصدر عن هذه الأصول الإيرانية والغنوصية والأفلاطونية المحدثه .

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي

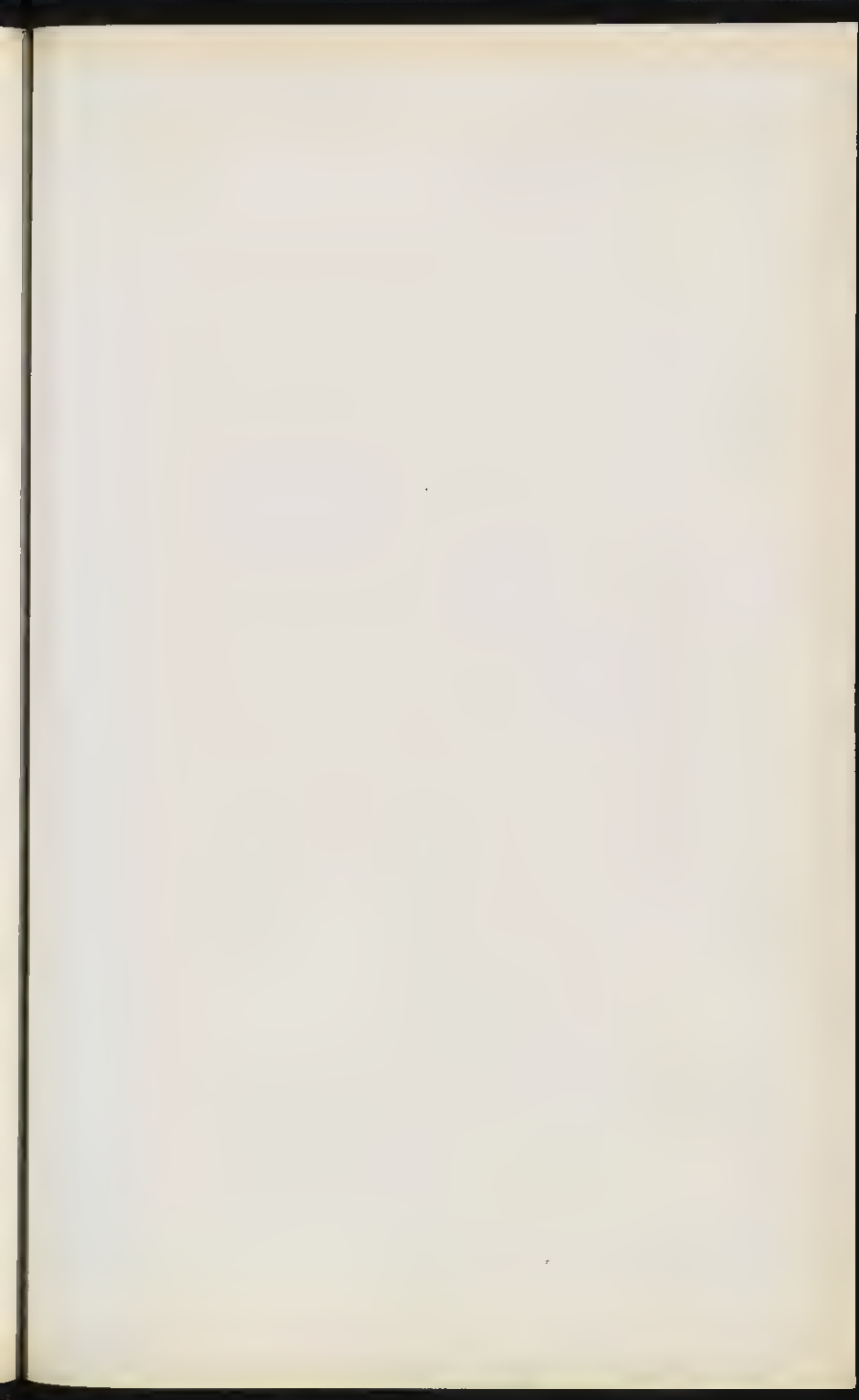
في القرن الثالث ، واستمرت تقوى وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقَّتها الصوفية الإشرافية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر ، السهروردي المقتول ، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا يمثل أعلى نقطة في تطورها . ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلاً - لا علواً - بفضل ابن عربي ومدرسته ، ثم ابن سبعين ، تلك الروح المستنيرة الشاردة في الفكر العربي . واستمرت تُغذ في سيرها ومستلزماتها ، دون خصائصها الأصلية ، حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري ^(١) . لكنها كانت قد فقدت مميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع ؛ ولهذا نستطيع أن نحدد تاريخ النزعة

(١) أغفلنا ذكر أبي حامد الغزالي عن قصد ، على الرغم مما ينسبه بعض الباحثين إليه من نزعة إنسانية ، مثلاً : بكر ، «دراسات إسلامية» ج ١ ص ٣٥ تعليق ١ ، ص ٢٦ تعليق ١ : C. H. Becker : *Islamstudien* . وقارن أخيراً ، أميل درمنجم : «حياة الأولياء المسلمين» ، ص ١١ ، بدون تاريخ ، الجزائر : *Vies des saints musulmans* : Em. Dermenghem . لآتينا لآ ترى هذا الرأي ، فعندنا أن تجارب الغزالي الروحية يميزها الاخلاص ، ولم تصدر عن تحرر فكري . ولعلنا نعود إلى تفصيل القول فيه في مناسبة أخرى .

الإنسانية في الفكر العربي بالمدة من بداية القرن الرابع حتى
نهاية القرن السابع تقريبا .

وها نحن أولاء اليوم ، معشر الشباب العربي المتوثب ،
بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة ، وكلنا لا نزال حيارى في
معرفة الطريق إليها . أفماخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية
التي عاناها أسلافنا هؤلاء ؟
تلك منى دعوة وتحذير معاً .

أوجه التلاقى بين التصوف الإسلامى
والمذهب الوجودى



بين كتبا النزعتين : الصوفية والوجودية ، صلات عميقة :
في المبدأ والمنهج والغاية .

في المبدأ لأن كليهما تبدأ من الوجود الذاتي ، وتقيم من
أحواله مقولات عامة للوجود ، وهي بالتالي تجعل الوجود
سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية . « فالأحوال » عند
الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي ،
لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي ، وأهو
على الأقل يضع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتي فوق
الوجود الفزيائي . ويفرق بين العلم بالواحد والعلم بالآخر
بالتفرقة بين البحث والتأله : فالأول علم بالوجود الفزيائي
والثاني بالوجود الذاتي . وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدي
لمستويات المعرفة وبالتالي لمستويات الوجود عند
السهروردي^(١) خصوصاً ، لأنه يرى أن المتأله البالغ غاية
الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ، ليرتفع منها

(١) راجع ، « حكمة الاشراق » ، ص ٥٧ — ص ٥٨ ، طبع
حجر بطهران سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٨ م . وراجع في هذا بحث
هنري كوربان عن « السهروردي الحلي » مؤسس المذهب الاشراقي ،
في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٦ .

إلى التجربة الذوقية الصوفية . وهو في تقريره لمراتب كتبه
يلاحظ هذا المعنى بكل وضوح . ولهذا لا نملُّ من الإلحاح في
توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها
الأعمق : فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال
فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى ، بل هي في
جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى ، كما
تقول النزعة الوجودية تماماً . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في
إدراك المقصود الأبعد للتصوف : أعنى أن لا يؤخذ على أنه
نظرة في الوجود . وإيضاحاً لهذا نقول : إن النزعة الصوفية نزعة
تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقى
إلا للذات ، الذات المفردة . ولهذا لم يكن للوجود الخارجى
عندها إلا مرتبة ثانوية ، أعنى أنه لا يوجد إلا بوجود الذات
العارفة . ولهذا كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية
تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وسيرها هذا إنما
يقصد به إحلال الوجود الذاتى شيئاً فشيئاً مكان الوجود
الفزيائى أو الخارجى . وهذا هو ما يقصده الصوفية بالتجريد
فهو : « إمارة السَّوى والسكون عن القلب والسر » كما يقول
ابن عربي (١) ، أعنى رفع الأغيار أو الوجود غير الذاتى وعالم

(١) محمد بن العربي : الإصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات
المسكية ، تحت الملاحظة ، (مطبوع مع « التعريفات » للأخ الحافظ ،
من القاهرة سنة ١٩٣٨) ، طبع الحافظ : « التعريفات » : ٢٢٨ ر

الكون والفساد ، عن الذات والأنا . وتستمر عملية التجريد هذه حتى يزول السوي كله ، فلا يبقى ثمت غير الذات وحدها مع مسؤوليتها إلهائية . وهذا هو المقصود النهائي من فكرة الإنسان الكامل « وهو الجامع لجميع العوالم : الإلهية والكونية ، السكونية والجزئية » ^(١) كما أوضحناه في محاضرتنا السالفة : فاستحالته إلى أن يكون هو الله معناها أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني ، وأن الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد الحقيقي ، لأننا مادمنّا في هذا نقول بوحدة الوجود ، فإنه بردّ الوجود إلى الله وبردّ الله إلى الإنسان الكامل ، تنتهي إلى ردّ الوجود كله إلى الإنسان الكامل ، وتلك أعلى درجة للذاتية .

وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية فكرة الأوحـد ^(٢) Das Einzige , L'Unique ، خصوصاً عند كيركجورد . والصفات التي يخلعها هذا على الأوحـد نجدها كلها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي . فالأوحـد يحيا في ذاته في وحدة هائلة ، « صامتا

(١) « التعريفات » للجرجاني تحت مادة : الإنسان الكامل (٦)

(٢) راجع خصوصاً جان قال : « درسان كيركجوردية » ص ٢٧٠ —

ص ٢٧٤ ، باريس سنة ١٩٣٨ Jean Wahl : Etudes kierkegaardienes

كالقبر ، هادئاً كالموت » ؛ الوحدة وطنه الحقيقي ، كما قال نيتشه ،
والصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة كما يقول كيركجورد .
وفي هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكارة
والطهارة الأولى ؛ والمعنى الأعظم للأوحد هو شعوره بأنه
فريسة ولا بد أن يحقق الاستشهاد ، وشعوره بأنه أمام الله
« يكون وحده مع الله وحده » كما قالت القديسة تريزا الأيبلاوية ،
أو كما قال كيركجورد : « أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك ...
وحيدا مع ذاتك أمام الله » . وكل هذه الأوصاف نراها في
الصوفية الإسلامية . فقد مجدوا الصمت بنبرات حارة لا تقل
في حرارتها عن نبرات كيركجورد : « من لم يكن الصمت وطنه
فهو في الفضول وإن كان صامتا » كما قال أبو بكر الفارسي ^(١) .
وتغنوا بالخلوة وجعلوها شرط الحياة الصوفية بما لا يحتاج إلى
فضل إيضاح ، وشعروا بأن الصوفي فريسة ، فريسة الحق ،
وهو ما عبر عنه الخلاج بكل جساسة في عبارته المشهورة : « على
دين الصليب يكون موتى » ^(٢) وفي قوله : « اعلم أن الله تعالى

(١) « الرسالة القشيرية » لعبد الكريم بن هوازن القشيري ،

ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

(٢) نصف بيت شعر من بحر الوافر ، راجع « أخبار الخلاج » ،

تحت رقم ٥٢ ، نشرها وترجمها إلى الفرنسية لوى ماسينيون وباول
كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ .

أباح لكم دمي فاقتلونى ... اقتلونى تؤجروا وأسترح ...
 ليس فى الدنيا للسلهين شغل أهم من قتلى (١) . وما صدرت
 عنه هذه الأقوال المليئة بالمعانى إلا لشعوره بأنه فريسة ،
 وبأن عليه أن يضحي « بمهجته ودمه » (« تهدى الأضاحى
 وأهدى مهجتي ودمي ») . أما الشعور بالوحدة مع الله ،
 وبالتالى مع نفسه — لأنه لن يكون ثمت غير واحد هو هو
 نفسه — فى أقوال الحلاج وأشعاره أبلغ تعبير عنه .
 والفكرتان الأخيرتان متضافرتان : « فمن هو فريسة أمام
 أعين الناس يحيا مع الله وجها لوجه . فإن حضر الناس اختفى
 الله . لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهية ، حضرت
 من أجل الأوحد ، دون أن تكون فى حاجة إلى ملك يعان
 عن حضرتها ، كما يقول چان قال فى حديثه عن الأوحد عند
 كيركجورد (٢) .

وهذه الفكرة أيضا ، فكرة الإنسان الكامل ، تجمع بين
 الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية . فقد رأينا
 فيها أكبر تأكيد للنزعة الإنسانية ، لأن فيها تأليه الإنسان .
 والوجودية تضع الوجود الإنسانى مكان الوجود المطلق
 وتقول : « ليس ثمت كون غير الكون الإنسانى ، كون الذاتية

(١) الكتاب السابق ، تحت رقم ٥٧ .

(٢) « دراسات كيركجوردية » ، ص ٢٧٤ .

الإنسانية^(١) : وعلى هذا فالوجود الذى تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعا لها هو الوجود الذاتى الإنسانى .
والفكرة الرئيسية التى تقوم عليها الوجودية ، ونعنى بها أن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة ، نجد لها تعبيراً واضحاً فى الأوساط الإشرافية ، خصوصاً تلك التى عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلى للصورة فى معارضتها للنزعة المشائية . ففى رسالة مخطوطة نحن الآن بسبيل نشرها عنوانها « المثل العقلية الأفلاطونية »^(٢) نرى مؤلفها المجهول يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق ويشير عدة مسائل مما يتصل بنسب قريب بمباحث المذهب الوجودى فى الوجود ، ويهمننا منها فى هذا الموضع قوله : « ذكر المحقق (يقصد خواجہ زاده) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له فى الخارج ، متبوعة له فى العقل . وهو صريح فى أن الوجود أثر حقيقى ، والماهية

(١) جان بول سارتر : « الوجودية نزعة إنسانية » ، ص ٩٣ ، باريس سنة ١٩٤٦ : *L'existentialisme est un humanisme.*

(٢) وفقاً للمخطوطات : (١) تيمور ، حكمة رقم ١٤٤ ؛ (٢) تيمور ، مجاميع ١٠٩٣ ؛ (٣) تيمور ، مجاميع ٢٩٢ ؛ (٤) طلعت ، حكمة رقم ٣٨٤ — بدار الكتب المصرية ؛ مع مقارنتها بمخطوطى استانبول : أياصوفيا ٢٤٥٥ ، ٢٤٥٧ .

اعتبار عقلي . فالوجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعيينات له ، يختلف بها (أى الوجود المطلق) عند العقل وحوادث خاصة هي الأعيان الخارجية^(١) . ويقول في موضع آخر : « الماهية أمر اعتباري ، والوجود أمر حقيقي عندنا »^(٢) . ومن هذين النصين نشاهد صورة واضحة بعض الوضع لهذا المبدأ ، أعني القول بأن الوجود يسبق الماهية ، وأن الوجود حقيقي ، بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي . بيد أننا لا نجد توسعا أكثر من هذا في شرح هذا الرأي ، ولا نعرف هل استخرج منه الإشراقيون كل مستلزماته من الناحية الفلسفية . لكن تكفي الإشارة إلى وجوده في الأوساط الإشراقية الجامعة بين الفلسفة والتصوف ، مما هو إرهاب بالوجودية المعاصرة .

ولهذا النص أهمية أخرى في هذا الباب ، وهي حديثه عن الوجود المطلق ، وصلته بالضرورة والإمكان . فلو قرنا هذا بالتعريف الصوفي المشهور للآنية ، وهو أنها « تحقق الوجود العيني من حيث ثبته الذاتية »^(٣) ، والمقصود بالرتبة الذاتية هو

(١) ص ٨٠ من المخطوطة الأساسية .

(٢) ص ٨١ من المخطوطة الأساسية .

(٣) كمال الدين عبيد الرازي الكاشي : « اصطلاحات الصوفية » ،

تحت المادة ، نشرة اشپرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ .

الماهيات - ، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر ، وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية ثم بين الآنية والوجود الماهوي - وإن كان الإشراقيون يميلون إلى القول - أو البعض منهم - بأن الوجود المطلق هو الله . ومن المهم هنا أن نقرر أن استخدام لفظ «الآنية» بالمعنى الذي أوردناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم ، بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد الوجود دون تحديد ، كما هو الأصل في معناه اليوناني . ولهذا دلالة الخاصة على تنبه الصوفية إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنية والوجود مطلقا ، ثم بين الآنية وبين «الرتبة الذاتية» أي الوجود الماهوي Existenz عند هيدجر .

وإن للصوفية أيضا تعبيراً آخر عن هذا الوجود الماهوي هو : « الأعيان الثابتة » . فهم يعرفونها بأنها « هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى »^(١) ، ومن الواضح أن تسميتها « بالأعيان » إنما قصد به تأكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها ، فهي ليست مجرد معقولات في عقل الله ، بل لها كيانه ووجودها الثابت .

(١) الكتاب السالف تحت المسادة . وكذلك انظر فيه تعريف :
« مرآة الوجود » .

ونحن إذا جردنا هذا التعريف من مضمونه الدينى - ولنا الحق فى هذا ، لأن من الممكن دائماً فى التصوف تحليل الاعتبار الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة - وصلنا إلى تعريف للوجود الماهوى عند هيدجر فى صورة أولية ، ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية . كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة «آنية» ، بالمعنى الصوفى ، يقترب منها إصطلاح صوفى آخر هو «مرآة الوجود» . والشىء الذى يؤسف له حقاً فيما يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا أغنى فى المصطلح الفنى منهم فى العرض المذهبى . ومن هنا كان جل اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح ، على ما فى هذا من خطر ، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة القصد الحقيقى لما يراد منه حقاً فى تفصيلات الآراء ، لهذا نرانا مضطرين فى تحليلنا هذا إلى اتخاذ سبيل التأويل فى كثير من المواضع ، لأننا لا نملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق ، وفى هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والمشاہات التى ندلى بها .

ولما كان الانتقال من الوجود الماهوى إلى الآنية فى المذهب الوجودى عند هيدجر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم فى الوجود الماهوى ، فقد كان من الطبيعى أن تحتل فكرة العدم

مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين .
 وإن النزي الحال على هذا النحو كذلك عند الصوفية الإشراقية . ففي
 رسالة «المثل العقلية الأفلاطونية» ، التي أشرنا إليها آنفاً ، نرى
 المؤلف يعقد فصلاً جيداً لبيان الصلة بين الوجود المطلق وبين
 العدم ، وكيف يمكن الأول قبول الثاني ، فيقدم أمامنا أوجه
 الإشكال التي يمكن أن تثار في هذا الباب ، بل ويدلنا على بعض
 الذين أثاروها ، ثم يرد على كل وجه منها بما يوافق النزعة
 الإشراقية . قال :

الوجه الأول :

الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزم من قبوله إياه
 كونه وجوداً معدوماً ، وهو أولى الاستحالة .
 وهذا الوجه باطل ، لأننا لا نسلم استحالة صيرورة الوجود
 معدوماً ، فإنه إذا انتفى زيد ينتفى وجوده ، فصار وجوده معدوماً .

الوجه الثاني :

الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحد .
 فالوجود المطلق لا يقبل العدم البتة .
 وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد
 الحقيقة كزيد وكألاسان . . .

الوجه الثالث :

لو قبل الوجود المطلق العدم ، والعدم المطلق الوجود ،
لكان الشيء مع وجوده بالفعل موصوفاً بنقيضه ، وهو
باطل بالضرورة .

وهذا الوجه أيضاً باطل ، لأن أحد النقيضين قد يحمل
على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكلى على مفهوم
الجزئى مطلقاً . ولئن قال : مطلق الجزئى لا يوصف بالكلى من
حيث هو نقيضه . فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل
أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة أذكرها كإل الذين
عبد الرزاق الكاشى رحمه الله فى شرح فصوص الحكم ،

الوجه الرابع :

لو قبل مطلق الوجود العدم — وهو الزم للوجود
الواجب ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكان وجود
الملزوم يستلزم إمكان وجود اللازم — لا يمكن عدم الواجب
تعالى ، وهو محال .

الوجه فيه نظر : لأن مطلق الوجود قد يشبه العدم
بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجب (١) .

(١) « رسالة المثل العقلية الأفلاطونية » ، ص ٧٨ ، من المخطوطة الأساسية .

وتسكيننا هذه الأسطر لمعرفة المدى الذى بلغته عنايتهم
بمشكلة العدم فى إمكان نفوذه إلى الوجود المطلق . ونريد أن
نبرز منها المسائل الرئيسية التى نستطيع تأويلها من هذا النص .
الثمين : والأولى منها هى تلك التى أثارها فى الوجه الثانى ، وهى
تذكرنا كثيراً بمحاولة هيجل تفسير وجود العدم فى الوحدة
المطلقة للوجود الكلى . فصاحب الإشكال ينكر فيه إمكان
قبول الوجود المطلق للعدم على أساس أن فى نفوذ العدم إليه
إحداثاً لثنائية فيه ، مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة .
فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ،
وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة . فيرد عليه
المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس
يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة ، لأن الفرد
واحد من حيث آنيته . وهذا ما لا يسلم به الخصم ، لأنه لا يتصور
الفردية إلا على أنها لا قوام لها إلا بالكلية ، فكيف تتصف
بالوحدة بمعناها الحقيقى ، الذى لا يطلق إلا على الوجود
المطلق ! ويعجب كيف يخرج هذا الوجود المطلق عن وحدته
غير المتميزة ، وحدته العارية عن كل اختلاف ، إلى الكثرة
والاختلاف بنفوذ العدم إليه .

وهذا الخصم المفترض يؤيد رأيه هذا بالوجه الثالث ،

مثيراً ففكرة اتحاد النقيض أو المتقابلات ، وهى ما يؤدى إليه القول بإمكان قبول الوجود المطلق للعدم . فيرد عليه المؤلف بواسطة فكرة الحمل وإمكانه .

ومن منا يقرأ هذا الحوار الرائع ولا يذكر فى الحال أنه يازاء كيركجورد وهو يرد على هيغل ! فالحجج التى يدلى بها الخصم المفترض — وهو لا بد يعبر عن مدرسة كاملة عرض آراءها كمال الدين الكاشى فى « شرح فصوص الحكم » — تشابه إلى درجة غريبة . وقف هيغل تماماً ، بينما حجج أوردد المؤلف تمثل موقف كيركجورد ، وإن جمع أحياناً بين نزعة هيغلية ونزعة كيركجوردية .

فقول هيغل بأن الوجود المطلق هو الهوية الخالصة أو السوية المطلقة ؛ وهو الوحدة الخالية من كل تميز فى ذاتها ، وبالتالى من إمكان نفوذ العدم إليها — لأن التميز سلب وحد ، وكلاهما لا يقوم إلا بوجود العدم — يشبه كثيراً قول الخصم هنا بأن « الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحداه ، لأن العدم يؤدى إلى التميز ، وبالتالى إلى الاختلاف . وسواء نظرنا إلى هذه الوحدة على أنها ذاتية أو موضوعية فى نظر هذا الخصم ، فإنها فى تعارض كامل مع فكرة الفردية . والموقف الذى يفقه المؤلف هو نفس الموقف الذى يفقه .

كبير كجورد ، حين يرد إلى الفرد الوحدة كذلك ، ولا يقصرها على الوجود المطلق ؛ بل يؤكد وجوب خروج الوجود المطلق عن هويته المطلقة كما يتحقق على هيئة فرديات لها أيضاً ما لهذا الوجود المطلق من صفة الوحدة . وموقف مذهب الخصم صريح لا غبار على صاحبه ، أما موقف هيغل ففيه التردد والتوسط المعروفان عنه ، لأننا نجد أحياناً يتخذ موقفاً مهنئاً بالمذاهب المتعارضين هنا فيقول : « إن تصور الفردية يفترض التقابل بالنسبة إلى كثرة لا متناهية ، وفي الآن نفسه يفترض الارتباط بين هذه الكثرة نفسها وبين الذات » .^(١) ولهذا أيضاً نجد في مذهب المؤلف بعضاً مما في مذهب هيغل ، خصوصاً في الوجه الثالث الذي يرد فيه على الخصم المنكر لقيام المتناقضات بالوجود الواحد فيقول إن هذا ممكن بدليل « أن أحد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكل على مفهوم الجزئ مطلقاً . ولئن قال (الخصم) : مطلق الجزئ لا يوصف بالكل من حيث هو نقضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم

(١) أورده جان قال : « شقاء الضمير في فلسفة هيغل » ،

ص ٢٣٢ ، باريس سنة ١٩٢٩ *Jean Wahl : Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

يحتمل أن يكون أيضاً كذلك ؛ وهذا يكاد يشبه قول هيجل :
« الاتحاد والوجود كلبتان تدلان على شيء واحد ؛ ففي كل قضية
الرابطة « هو » تدل على اتحاد الموضوع والمحمول ، — تدل على
موجود واحد ، ^(١) وإنا لنعلم دور الحمل في تعيين الموجود
بالمتناقضات عند هيجل .

ونستطيع كذلك أن نوغل في بيان أوجه التشابه في فكرة
الوجود المطلق هنا بين هيجل وموقف الخصم الذي يرد عليه
مؤلف رسالتنا هذه . فنجد أن هذا الوجود المطلق عند كليهما
له نفس الطابع الديني ، لأن الخصم يرى — وعليه يجرى هذا
الفصل كله من رسالة « المثل العقلية الأفلاطونية » ، وعنوانه :
« فيما يمكن أن يحتج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون
واجب الوجود بذاته » — نقول إن هذا الخصم يرى أن الوجود
المطلق هو واجب الوجود ، أعني الله . (وقول المؤلف :
« يحتمل » ، هنا إنما يقصد بها الاحتمال من وجهة نظره لأنه يكاد
ينكره أو هو ينكره فعلاً) ، (فهو يستخدم لفظ الاحتمال من وجهة
نظره هو ، لا من وجهة نظر الخصم) . ونحن نعرف أن هيجل

(١) هيجل : « مؤلفات الشباب » طبع . ه . نول . تيبينجن

سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨٣ H. Nohl ، hrg. von Hegel : *Jugendschriften* .

ينتهى إلى أن الوجود المطلق هو في نهاية الأمر « المطلق » أو « الله » ، أو هو التعريف المتمايز بيقى لله ^(١).

ولا نريد أن نتجاوز هذا القدر من بيان أوجه التشابه بين موقف كل من هيغل وكيركجورد الواحد بإزاء الآخر ، وبين موقف المؤلف والخصم في كتابنا هذا ، حتى لا ننتهم بالمغالاة في التأويل واعتصاب مشابهاً لا أصل لها من واقع النصوص ، وإن كنت أعترف عن نفسى بأنى ما كدت أقرأ تلك الصفحات من « المثل العقلية الأفلاطونية » حتى تمثلت مباشرة وتلقائياً كيركجورد وصراعه المشبوب مع هيغل ، أستاذه وخصمه الفكرى معاً .

ولنعد إلى فكرة العدم في المذهب الوجودى عند هيدجر فنقول : إن الذى يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق Angst ، إذ في هذه الحال نشعر بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، مشعراً إيانا بفرار الوجود بأسره . وانزلاقه ، الوجود الذى نحن من بينه ، ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق ، وإن كان حضوراً معلقاً في الهواء ، وإذا بنا فريسة للعدم ، فيرتج

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودى » ، ص ٦٠ ، القاهرة .

علينا القول ، لأن كل قول يؤذن بوجود ، والموجود قد انزلق في هذا البحران ^(١).

ولقد وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هيدجر هذا كل المشابهة ، حتى إنه استرعى نظري إلى أبعد حد ، وكان نقطة البدء في تنهني إلى إمكان وجود صلة أو أوجه تلاق بين الصوفية والمذهب الوجودي ، مما دفعني إلى البحث في هذا السبيل بحثاً أعرض عليكم اليوم طرفاً من نتائجه. والتعريف الذي أشير إليه هو الوارد في كتاب « جامع الأصول في الأولياء » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخاني النقشبندی ، فهو يقول :

« القلق : وهو هاهنا تحريك الشوق صاحبه ، يأسقاط صبره. وصورته في البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسامة عما سواه في الوجود . وفي الأبواب : قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت . وفي المعاملات : توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق . وفي الأخلاق : الانخلاع عن الصبر والطاقة ، لما يجد من التوقان للحق ولقائه . وفي الأصول : اضطراب في

(١) راجع كتابنا « الزمان الوجودي » ، ص ١٥١ — ص ١٥٢ .

الفرار إلى المقصود ، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضى
الصدود . وفي الأدوية : قلق يغالب العقل ، ويساور النقل .
ودرجته في الولايات : قلق يصنف الوقت ، وينفى النعت . وفي
الحقائق : قلق ينفي الرسوم البقايا ، ولا يرضى بالعطايا
والصفايا . وفي النهايات : قلق لا يبقى شيئاً ولا يذر ، ويغنى
عن كل عين وأثر ،^(١).

وهذا تحليل أوفى على الغاية في الدقة وبراعة الاستبطان .
وهو جامع بين الجانبين : النفسى والوجودى ، والأغلب عليه
الجانب الثانى ، وهو لهذا أدخل في باب القلق بالمعنى الوجودى .
ولم نعتز على المصدر الذى يمكن أن يكون المؤلف قد أخذ
عنه - فأكثر ما يورده نقول عن غيره - ، بل لم نعتز على صوفى
آخر تعرض لهذه الحال غير الهروى في « منازل السائرين » ، بيد
أنه تناوله على أنه قريب جداً من الخوف ، ولم يفهم الفرق
الدقيق بين كلتا الحالين ، لهذا جاء حديثه عنه ساذجاً ، إن
قرب شيئاً فمن بعض أوصاف كيركجورد . أما في النص الذى
أوردناه ، فإن صاحبه قد فرق تمام التفرقة بينه وبين الخوف ،

(١) « جامع الأصول في الأولياء ... » للشيخ أحمد ضياء الدين
الكشمغانى النقشبندى المجددى الخالدى ، ص ٣٥٧ ، القاهرة سنة
١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م .

وراح يحلل فروقه الدقيقة في تطورها من بدايته حتى نهايته ،
سائرا في تلك المنازل العشر المعروفة التي تعترض السالك في
طريقه وهو يتلبس بكل حال حال من أحوال الصوفية ، ولا
يعوز تعبيره الدقة في شيء اللهم إلا ما اضطر إليه بحكم ميله
إلى السجع . ومن الواضح أن عدم تمييز الهروى بين القلق
والخوف قد أفسد عليه كل فهمه لفكرة القلق .

ولننظر في التعريف الذي نحن بصده الآن بإمعان .
فلاحظ أن المؤلف يميز في تلك المنازل بين قسمين : الأول
يشمل الست الأولى ، وقد عبر عنه « بصورة » القلق ، والثاني
يضم الثلاثة الباقية ، وقد أطلق عليه اسم « درجة » القلق . ويقصد
بالتمييز بين الصورة والدرجة أن يبين أن الأولى هي الأحوال
التمهيدية المحققة لحال القلق ، والدرجة هي الأحوال الفعلية
التي توجد حينما يتحقق القلق ويملك صاحبه . والصورة تعبر
عن أحوال نفسية ، أما الدرجة فتعبر عن أحوال وجودية ،
فهو بهذا التمييز إذا إنما يريد بيان أن القلق جامع بين الجانبين :
النفسى والوجودى .

لنتأمل إذا الآن في منازل كل قسم من هذين القسمين .
أما منزلة البدايات فيقول عنها إن القلق فيها هو « تحريك النفس
إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه في الوجود » . ومعنى

هذا أن القلق في مبدأه هذا ثنائى الاتجاه ambivalent ، يجمع بين الشوق والملال ، وهو ما سيقوله كيركجورد تماماً لما أن عرف القلق فقال : « إن القلق نفور عاطف وعطف نافر »^(١) ، وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف^(٢) . ولنلاحظ كذلك هذا التدرج في انزلاق الوجود في حال القلق ، وذلك في قوله : « والسامة عما سواه في الوجود » ، أى أنه يبدأ بأن يفر المرء وينصرف — بحال عاطفية أخرى هى الملال — عن كل ما في الوجود غير الموعود ، أعنى ما يقلق المرء عليه ، إذ القلق كما يقول هيدجر دائماً قلق « من أجل » أو « على »^(٣) ، يبدأ أن هيدجر يريد أن يستبعد من هذه « المن أجلية » كل تعين ، أما مؤلفنا هذا فلا يقول بهذا في المنزلة الأولى ، بل يتركه للمنازل الأخيرة ، أعنى تلك التى تكون « درجة » القلق لا « صورته » .

(١) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية

باريس سنة ١٩٣٣ : Kierkegaard : *Le Concept de l'Angoisse*, tr. fr.

(٢) كيركجورد : « يوميات » ، ص ١٠٥ ، مذكرة رقم ٤٠٢ ،

ترجمة الإنجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ : Kierkegaard : *The Journals*, engl. tr.

(٣) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ ، ترجمة فرنسية ،

باريس سنة ١٩٣٨ : M. Heidegger : *Qu'est-ce que la Métaphysique*, tr. fr.

ومن هنا كان تحليله أكثر تفصيلاً من تحليل هيدجر في هذه النقطة الجزئية .

وفي المنزلة الثانية ، أى فى الأبواب ، يكون القلق قلقاً «يضيق الخلق ، فيغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت» . وهذا القول يكشف لنا مرة أخرى عن أن هذا القسم من تحليل القلق نفساني لا وجودى . إذ يتحدث هنا عن الأثر النفسى لظاهرة الاحتباس النفسى^(١) المعروفة فى علم النفس ، وهى التى يطلق عليها نفس الاسم فى اللغات الأوربية كما هنا أيضاً . والمشابهة هنا قوية جداً بين ما يقوله المؤلف وبين ما أورده كل من كيركجورد وهيدجر . فالأول يقول : «إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، ولا يستطيع منها فكاً ، بل لا يرغب فى هذا ، لأنه خائف ، وما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة^(٢)» . وهيدجر يقول : «إن القلق يقطع علينا الكلام^(٣)» . وأما قوله إن القلق «يغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت» — فنستطيع أن نجد له نظائر عدة فى

(١) راجع بوتونييه : القلق ، باريس سنة ١٩٤٣ : Boutonnier
L'Angoisse.

(٢) كيركجورد : « يوميات » ص ١٠٥ ، النشرة المذكورة .

(٣) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣٢ ، النشرة المذكورة .

مباحث هيدجر في الموت وصلته بتلك الحال العاطفية ، فلا حاجة بنا إلى استشهاد .

وفي منزلة « المعاملات » نرى المؤلف يحلل لنا ما يؤدي إليه القلق من « توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق » — فنراه يستخدم نفس الأفكار الدينية التي نراها عند كيركجورد وهيدجر . فهذا التوحش الذي ظالمًا أشاد به كيركجورد فوَدَّ لنفسه أن يكون « كشجرة الصنوبر المتوحدة ، منحازاً إلى نفسى ومتجهاً إلى الطبقات العليا ، وقائماً لا ألقي ظلاً ، وليس غير الحمام الوحش يستطيع أن يبني عشه وسط غصوني » ، وهذا الشعور بالتخلي عن الحق والتوحش عما سوى الحق ، أى الله ، هو الذى قال عنه كيركجورد إنه في هذه الحال « لا يكون الله شئٌ إلا من أجل الفرد^(١) » ، وهذا النفور من الخلق والتخلي عنهم ، عن الناس « والحياة اليومية » بسقوطها كما حللها هيدجر — هو هذا الذى عبر عنه مؤلفنا هنا خير تعبير ، فجمع في عبارته القصيرة هذه طائفة صالحة من المقولات الوجودية التى تمكثشف بواسطة حالة القلق ، تلك الحالة الوجودية ذات المرتبة الأولى . فهذه المنزلة إذن تحدد موقف صاحب القلق من الجماعة والناس .

(١) مؤلفاته ، ج ٧ ، ١٣٩١

وفي المنزلة الرابعة ، منزلة الأخلاق ، نرى حالة الشوق وقد بلغت أوجها : فقد انحلت عقدة صبره ولم يبق في قوس طاقته منزع ، وتولدت حالة جزع لا يبلغ مداها التعبير ، وذلك للهمته إلى الحق ، وهو ما يتحقق للمرء عند كبر كجوردي المرتبة الدينية فيقول : « إن العبقرية الدينية تكون عظيمة حقاً إذا ما غاصت بنفسها ، وأمام نفسها ، في أعماق الخطيئة » ، حتى تستشرف من هذه الأعماق إلى الخلاص . وهذا يتم في القلق ، لأنه ينقل الروح التي تلقى بظلمها أمام نفسها ، ظلماً الذي هو عدم ومولد للخطيئة ، ينقلها إلى الروح التي تنطوى على نفسها وتصبح فيضاً وثرأ وامتلاء ^(١) . وذلك إنما يقع لأن القلق يفتح على باب الأبدية كما يفتح على باب العدم على السواء .

وفي هذه اللفتة المتحرقة إلى الأبدية تضطرب الروح « في الفرار إلى المقصود ، عن كل ما يُنظر في السير إليه أو يقتضى الصدود » ، وهو ما يكون المنزلة الخامسة ، منزلة الأصول . إذ يصبح المرء مهموماً بالحال الجديدة التي فتحت له باب العلو وأخرجته عن البطون والمحاشية ، فيهرول إليها مسرعاً مضطرباً

(١) جان قال : « دراسات كبر كجوردي » ص ٢٤٤ .

منصرفاً عن كل ما يشغله عنها . فكما يقول كيركجورد أيضاً
عن نفسه : « إنه القلق هو الذى أضلنى » . (١)

وفى المرحلة النهائية من القسم الأول تقع المنزلة التى تنقل
من الجانب النفسى إلى الجانب الوجودى ، وهى منزلة
الأدوية ، والقلق فيها « قلق يغالب العقل ويساور
النقل » (ساوره = وثب عليه) ، فهنا ترتفع فوق التعارض
المعرفى بين العقل والنقل ، لأننا صرنا فى المرحلة العليا للمعرفة ،
وهى التى تسيطر عليها ملكة الوجدان ، فلا العقل كاف ، ولا
النقل واف ؛ وفى هذا جراءة فى العبارة ، وبخاصة فى القسم
الثانى : « يساور النقل » ، إذ يشبه أن يكون قد قصد بها إلى
الارتفاع فوق مرتبة الدين والوحى ، لأن القلق يكشف
بملكة الوجدان عن مرتبة أعلى من هذا كله . وفى هذا نرى
ما يشبه حملة كيركجورد على المسيحية الوضعية .

وهنا نصل إلى القسم الثانى والأهم فى هذا التحليل الرائع
لحال القلق ، قسم « درجة » القلق ، لأنه القسم الوجودى
الذى يعيننا حقاً فى هذا الموضع . فنراه يقول عن منزلة
الولايات إن القلق فيها « قلق يصنّف الوقت ، وينفى النعت » .

(١) « يوميات » ، عن سنة ١٨٤٣ .

والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب ^(١) : هو إما بمعنى الزمان الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل ، أو بمعنى ما يصادف الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه . والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم ^(٢) ؛ وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير المهجَّن بشيء من الماضي أو المستقبل . ولهذا فإن المؤلف يتطرق هنا إلى ناحية الزمانية في القلق ، فيرى أن القلق يشعرنا بالحضور من بين آفات الزمان ، إذ يقول عنه إنه « يصفى الوقت » أى أنه يجعل « الآن » خالصاً صافياً ، فهو يمثل من الزمانية إذاً الآن الخالص *Le pur instant* .

ونظرت ههنا نافذة كل النفاذ . فقد قررنا من قبل في كتابنا « الزمان الوجودى » ^(٣) أن القلق يعبر عن الآن الحاضر . ويقوم فى الآن ، خصوصاً لأننا لا نشعر فيه بالحركة ، والآن كما نعرف لا تجرى فيه حركة ، والشعور بالآن لا يتم حقاً إلا فى حالة القلق الهائل ، ولا ارتباط القلق

(١) ص ٣١٢ .

(٢) راجع : « اصطلاحات الصوفية » لسكّال الدين عبيد الرزاق السكّانى ، تحت المادة .

(٣) ص ١٥٣ — ص ١٥٤ .

بالآن ، نرى كيركجورد يربط بين السرمدية والقلق فيقول
إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية .

ومن هذا نراه يربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق
فكرة القلق ؛ وينظر إلى الزمان على أنه من نسيج الوجود ،
وأن الوجود بطبعه متزمن بالزمان في كل أحواله . والحق
أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودى
وحده ، لأنه تعبير عن حالات وجودية يكون هو لُحْمَةٌ لها .
ومن هنا نرى عندهم اصطلاحاً غريباً مثل : « صاحب الزمان ،
وصاحب الوقت والحال » ؛ ويعرفه كمال الدين عبد الرزاق
الكاشى بقوله : « هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى ، المطلع
على حقائق الأشياء ، الخارج عن الزمان وتصرفات ماضيه
ومستقبله إلى الآن الدائم : فهو ظرف أحواله وصفاته
وأفعاله . فلذلك يتصرف فى الزمان بالطى والنشر ، وفى المكان
بالبسط والقبض ، لأنه المتحقق بالحقائق والطبائع » ^(١) فهو
إذاً صاحب الوجود المتحقق أعنى أن صاحب الزمان
والوقت والحال هو المتحقق بالحقائق والطبائع ، وفى هذا

(١) « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين عبد الرزاق الكاشى ،
تحت المادة .

جمع واضح بين الوجود والزمان ، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر .

أما الشرط الثاني من عبارته وهو أن القلق « ينفي النعت » ، فيعود بنا إلى مستهل هذا الحديث عن القلق حين قلنا إن القلق يكشف عن العدم عند هيدجر ، وإننا نشعر في تلك الحال بانزلاق الموجود بأسره ، أى أننا نشعر بانتفاء التعينات فيصبح الوجود في حالة هوية مطلقة ، هي والعدم سواء .

وهذا هو ما يفهم هنا من قول المؤلف إن القلق « ينفي النعت » ، أى ينفي كل صفة وبالتالي كل تعين ، وبالتالي يشعرونا بالسلب الخالص أو العدم . فالتشابه هنا بين هيدجر وبين المؤلف لا يحتاج إلى فضل بيان . ولولا أنه لم يتوسع في شرحه لهذه الناحية ، لسكننا عقدنا مقارنات أوضح وأكثر تفصيلا بينه وبين ما يسوقه هيدجر في هذا الباب من تحليل بلغ الذروة في العمق في تفسير المدلول الوجودى للقلق بوصفه الكاشف عن العدم ، وبالتالي عن الوجود العيني ، أى عن الآنية ، ما دام العدم هو الشرط في إيجاد هذا التحقق للإمكانات على هيئة آنية ابتداء من المرتبة الذاتية ، أعنى من الوجود الماهوى .

والمرتبتان الأخيرتان ليستا غير تدرّج في تحقق هذا المعنى . فبعد أن كان الانزلاق في منزلة الولايات خاصاً بالصفات ، أعني بالمعنويات ، نراه في منزلة الحقائق « ينفي الرسوم والبقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا » (الصفية من الغنيمة = ما اختاره الرئيس لنفسه ؛ والجمع صفايا) ، أى يحدث الانزلاق بالنسبة إلى الرسوم أو الصور الحسية والأشياء الناقصة . وفي المنزلة النهائية ، منزلة النهايات ، يكون القلق قلقاً « لا يبق شيئاً ولا يذّر ، ويُغنى عن كل عين وأثر » ، أى يحدث فيه العدم الكامل لكل الموجود فتبلغ عملية الانزلاق الوجودى آخر مراتبها . وبعد أن كان القلق متعلقاً في البدايات « بموعد » ، أى بشيء محدد ، صار قلقاً مطلقاً ، أى غير مرتبط بشيء معين ، فيصبح عدم التعيين ، كما يقول هيدجر ، « ليس فقط مجرد انعدام التعيين ، بل وأيضاً الاستحالة الجوهرية لقبول أى تعيين » . (١)

وإن هيدجر ليشترط في هذا الانزلاق أن يتم دفعة واحدة ، لا بنوع من السلب التدريجى ، وإلا لم نفهم حقيقة

(١) « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ .

العدم شأن برجسون ^(١) الذى ظن العدم مجرد سلب منطقى ،
 فزعم أنه يأتى بنوع من التجريد المستمر بإسقاط كل تصوّر
 ذى موضوع ، مما جعله لا يدرك شيئاً من معناه الوجودى
 العميق . وهذا المعنى الذى اشتراطه هيدجر ملحوظ بتمامه فى
 حالة مؤلفنا هذا . لأن القلق عنده حال واحدة تجرى فى
 الوقت ، أى دفعة واحدة ؛ وضرورة التحليل هى التى ألجأتنا
 إلى هذا التمييز فى المقام بين منازل عدتها تسع .

هذا أنموذج من بين مئات النماذج نقدمه مثلاً لما عسانا
 أن نستخرجه من تحليل الأحوال كما يصفها الصوفية ؛ وفيه
 كما رأينا أبلغ شاهد على بُعد المدى الذى وصلوا إليه فى هذا
 التحليل النفسى الوجودى معاً ، مما يجعل لدراستنا لأحوال
 الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتين جليلتين :
 الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونُضفى
 عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى الحديث ، حتى

(١) لا يقتصر الأمر على الجانب الميتافيزيقى ، بل يمتد كذلك إلى
 الجانب الأخلاقى والسلوكى . فالملائية مثلاً نظرية وجودية خالصة ترجع
 فى أسسها إلى تحليل فكرة الناس ، وضباع الذاتية بتقويعهم واعتبارهم .
 وسنعرض لتحليل الملائية من وجهة النظر الوجودية فى مناسبة أخرى ،
 فالبحث فيها من هذه الناحية يتسع له المجال .

تبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية . والثانية أن يكون في هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والاستهام ، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودى العربى الذى نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود . ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوربيون من كيركجورد ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوربية . وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولاً من تاريخنا الروحى . وهذا على جانب من الخطر عظيم ، لأن العقبة الكبرى التى تحول بيننا وبين الصدور مباشرة عن كيركجورد مثلاً هو أنه لا يمكن أن يفهم ، وبالتالي أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحى المولّد ، إلا فى داخل العالم المسيحى الأوروبى الذى يحول فيه . وهذه العقبة هى الحائل الأكبر الذى جعلنى حتى الآن أتردد فى تقديم عرض شامل لمذهب كيركجورد إلى القارىء العربى . لأننى لا أستطيع أن أفعل هذا إلا إذا جعلته يحول فى عالم مسيحى خالص ، بل ومسيحى محدود ، هو المسيحية البروتستنتية . وعشاً حاولت وسعى أن أجردّه عن هذا الجو حتى أقدم النتائج الوجودية لتجاربه خالصة عن كل ملابساتها الدينية المحدودة ، حتى يكون فى الوسع تمثّل فكره فى عالمنا العربى ، بحيث يصبح جزءاً من كيانتنا الروحى نتفعل به ويُجرى فى

عقولنا عملية إخصاب كتلك التي أحدثها في أمثال هيدجر
ويسبرز ومن إليهما من الوجوديين .

وعلى الرغم من أن التفسيرات المتوالية لفكر كيركجورد
تتباعد شيئاً فشيئاً عن العوامل الفعالة في تكوين مذهبه ، حتى
تعرضه عارياً عن ملابسات التجربة الإيمانية المسيحية ، فإن
الذي لاشك فيه أن في هذا كثيراً من التشويه لحقيقة مذهبه ،
وبالتالي فيه إفقار لقدر كبير من قوة تأثيره الخصب المولد .
وليس معنى هذا مطلقاً أن الوجودية في نتائجها النهائية دينية
الزعة ؛ كلا ، بل إنها بالأحرى توغل في الاتجاه المضاد ؛ وإنما
نقاط البدء في التجارب الوجودية هي وحدها في أصولها
الأولى — البعيدة بعض البعد — التي تعدّ دينية . فهيدجر مثلاً
يكاد أن يستخدم أكثر المقولات الدينية المسيحية : من خطيئة
وهبوط وعلو وشخصية الخ ؛ بيد أنه يجردها في النهاية من كل
مدلول ديني حتى يجعلها وجودية عامة خالصة .

فهذه العقبة الكؤود في سبيل العربي ، والمسلم خصوصاً ،
يزيلها نهائياً ما أثبتناه في هذا البحث من إمكان اتخاذ الصوفية
العربية بمثابة كيركجورد عند الوجودية الأوربية . وفي هذا
من الأهمية الكبرى ما لا يحتاج إلى فضل بيان .

وهنا يجب أن ننبه إلى مسألتين : أما الأولى فهي أن يظن

بنا المبالغة في التأويل واعتساف المشابهات بأى ثمن . ونحن
نقرر واثقين أن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركجورد
لا تزيد كثيراً عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب
الوجودى . إنما يسوقنا إلى هذا الظن أمران : الأول ضالة
تعمقنا للتصوف الإسلامى وخصوصاً فى عصوره المتأخرة أى
بعد القرن الرابع ، مما لا يجعلنا نتصور بدقة إمكان وجود
أوجه تشابه واتفاق بينه وبين مذهب معاصر لنا يقوم على
مستلزمات روحية منمقودة أصولها فى عالم الحضارة العربية .
والثانى نسياننا أو تناسينا لنشأة المذهب الوجودى عن فكر
كيركجورد ، فنأخذ من الصورة الحالية له عند هيدجر حداً
للمقارنة ، مع أن الواجب أن نعقد المقارنة بين كيركجورد
كما هو فى كتبه دون تأويل الشراح والنقاد الذين باعدوا كثيراً
بين تفسيراتهم وبين حروف كلامه . يضاف إلى هذين
الأمرين أن ندخل فى حسابنا عامل التطور فى الفكر الأوروبى ،
لأن كيركجورد قد ابتدأ بدوره من هيكل الذى يمثل نقطة
علياً من نقاط التطور الروحى الأوروبى . فإن حسبنا حساب
هذه العناصر الثلاثة فى تقديرنا ، لا يبعد علينا أن نعرف بما
قررناه من أوجه اتفاق أو تلاقٍ بين التصوف الإسلامى وبين
المذهب الوجودى ؛ بحيث يصلح هذا التصوف أن يكون نقطة

من نقاط البدء في الفهم الوجودي ، كما كان كيركجورد .
وفي وسعنا أن نحكم هذه المشابهة على نحو أظهر ، فنتشير
إلى المنهج الذي بدأ منه كيركجورد في تحليلاته الوجودية وهو
اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي . وهو بعينه
ما يفعله الصوفية المسلمون ، وبخاصة الحلاج والسهروردي
وابن عربي . فالحلاج قد تمثل خصوصاً حياة المسيح ، فراح
يحياها وجودياً ويعبر عنها في صورة إجمالية قد تصلح أساساً
لتحليلات وجودية . ويمتاز خصوصاً من بين بقية الصوفية
المسلمين - فيما عدا السهروردي إلى حد ما ، وابن سبعين إلى
حد كبير - بأنه حتى فلسفته تماماً كما فعل كيركجورد . وفي وسعنا
إذن أن نطبق عليه ما يطبقه النقاد من تمييز بين كيركجورد
وبين هيدجر أو يسبرز ، ونعني أن كيركجورد فيلسوف
وجودي ، بينما هيدجر ويسبرز فيلسوفان « في » الوجود ،
أو مُفَسِّسَانِ للوجود . فكما يقول نقولا برديا ئيف الذي
أبرز خصوصاً هذه التفرقة إن كيركجورد يريد أن تكون
الفلسفة نفسها وجوداً ، بدلا من أن تكون مجرد بحث في
الوجود . أما الفلسفة كما هي عند هيدجر ويسبرز فما هي
إلا فلسفة^(١) في ، أو تتخذ موضوعها ، الوجود^(١) . والحلاج

(١) نقولا برديا ئيف : « خمسة تأملات في الوجود » ، ترجمة
فرنسية ص ٥٩ ، باريس سنة ١٩٣٦ : Cinq
Méditations sur l'Existence.

قد أراد هو الآخر - إلى حد كبير - أن يجعل فلسفته - إن صح هذا التعبير - وجوداً ، أى أن يحيا آراءه ، ويكون في تجاربه الحية تصوير لمذهبه في الوجود . ومن هنا لا يمكن بالنسبة إليه أن نفصل حياته عن فكره ، فقد حَيَّ ما قال ، وقال ما حَيَّ ، ولهذا كان من فضل ماسينيون الأكبر أنه تنبه إلى هذه الناحية ، فدرس الحلاج على هذا الأساس ، وإن لم يقل بهذا صراحة ^(١) . والسهروردي لا يزال البحث في حياته في مستهله ، ومن حسن الحظ أن الذي توفر على دراسته يلوح أنه على شعور بهذا الجانب في فهم السهروردي ، لأنه مشارك في الفلسفة الوجودية بترجمته لحيدجر . ونقصد صديقنا هنري كوربان ^(٢) ، ولهذا جاءت

(١) راجع خصوصاً بحثه الصغير الأخير « المنحى الشخصى لحياة الحلاج » الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، ص ٦١ — ص ٩١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجع بحثه بعنوان « السهروردي الحلي » ، مؤسس المذهب الإشراقي » ، وهو الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الإسلام » ص ٩٣ — ص ١٣٥ ؛ وراجع له كذلك « العناصر الزرادشتية فى فلسفة السهروردي شيخ الاشراف » ، طهران سنة ١٩٤٦
 Henry Corbin : *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī* (من نشرات « جمعية الايرانيات » : نظرية النجم ايرانشناس رقم ٣) .

دراسته الأولى الإجمالية للسهروردي ملونة - إلى حد ما -
 بهذا التفسير الوجودي . لكن لا يزال المجال مع ذلك واسعاً
 لدراسة كل من الحلاج والسهروردي المقتول على ضوء
 ما قررهناه هاهنا . ويمكن قطعاً أن نضم إليهما ابن سبعين ، هذه
 الشخصية الغريبة الشائقة بأقوالها وأفعالها ، وبخاصة فعلها النهائي
 الحاسم الذي قضت به على حياتها ، فكان فِعْلة وجودية من
 الطراز الأول ، لا بد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ،
 ونعني بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه ، وهو عمل إرادي
 واع لنفسه لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي .

ولهذا نشعر نحن من جانبنا بحافز قوى إلى التوفر على
 دراسته ، خصوصاً وأنه مهمل إهمالاً مخزياً حقاً . أما ابن
 عربي فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود . وليس في حياته كما
 نعرفها ما يدل على أنه حيٌّ شيئاً من آرائه ، ولهذا لا تشوقنا
 شخصيته بقدر ما تشوقنا شخصيات أولئك الذين ذكرناهم ، فهو
 رجل معرفته أكبر من روحه . وهذا واضح خصوصاً في نزعه
 الأنسكلوبيدية الواضحة ، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير
 واضحة المعالم ، لأنها لا تستقر على عمود محدود ، ولا تلبس
 صورة معينة . وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسي «فصوص
 الحكم» : فبينما نرى الحلاج يقتصر على شخصية المسيح من

بين الشخصيات الدينية التي يحيا تجربتها وجودياً ، ونرى
السهروردي يميل خصوصاً إلى جبرائيل وزرادشت مع تأثر
عام بأنبياء « العهد القديم » ، نجد ابن عربي بحكم نزعته
الأنسكلوبيدية التوفيقية *synchrétique* به التليفية *éclectique*
يضم الأنبياء جميعاً في تجربته — العقلية ؟ — الوجودية .

والمهم في هذا كله أن كيركجورد يبدأ من نفس الأسس
التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء : أعنى التاريخ الديني ، ونقل
حواصله إلى تجارب وجودية ، بحيث تلعب القصص الدينية
في تكوين المذهب الوجودي نفس الدور الذي تلعبه
الأساطير الأفلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون . ولهذا
فليس بعجب أن نرى النتائج التي يصل إليها كيركجورد من
هذه الأسس تشبه كثيراً النتائج التي يعرضها السهروردي مثلاً
— أو على وجه التخصيص — في مقالاته التي كتبها في صورة
أمثال . وإن هاهنا مجالاً واسعاً للمقارنة بين كلا الرجلين في
هذا الباب ، يمكن منه خصوصاً أن نستشرف إلى آفاق جديدة
من الفهم العميق — الفهم الوجودي — لمذهب السهروردي .
فعسى الذين يعنون به أن ينتبهوا إلى خطر هذه الناحية في
دراسته . هذا فضلاً عما يفيدُه عموماً عند المقارنة بين

كبر كجورد وبين السهروردي أو الحلاج أو ابن سبعين ،
خصوصاً من أجل إيضاح مذاهب هؤلاء .

ولعل في هذا البيان بعض الغنية لتوكيد ما ذهبنا إليه من
وثاقة الصلة — الفكرية طبعاً ، لا التاريخية ! — بين التصوف
الإسلامي والمذهب الوجودي . وتلك هي المسألة الأولى
التي أردنا التنبيه إليها .

أما المسألة الثانية فهي أننا نخشى أن يتبادر إلى بعض
الأذهان المتسرعة أننا بتوكيدنا لقيام تلك الصلة وإمكان
اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدراً نصدر عنه في مذهبنا
الوجودي العربي الذي نريد إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا هذا
في هذا العصر — نقول نخشى أن يُفهم من هذا دعوة إلى نبذ
كبر كجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوربيين .
فما أبعد هذا عن فكرنا ! فلولاً هؤلاء لما عرفنا الوجودية
ولا انتبهنا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية
المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب . لهذا نقرر بكل قوة
أن هؤلاء سيظلون أيضاً ، ويجب أن يظلوا دائماً من أهم المصادر
الأصلية التي نصدر عنها في تفكيرنا الوجودي ، ومعنى هذا
أن تتمثل كل تجاربهم وأفكارهم ونحياتها بكل قوانا ، إلى أن

يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد .
وحتى لو تحقق لنا هذا ، فلن ننبد هؤلاء أبداً ، بل نودعهم
حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة — تلك
الحدود التي نرجوها مترامية الأطراف — شاكرين لهم
زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكرى ، قائلين لهم : إلى اللقاء
فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة . ومن يدري العلم
أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين !

فن الشعر الوجودی



الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر ؛ والشعر أقرب
الفنون إلى الوجودية .

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود : إحداهما
للتعبير عن الإمكان ، والأخرى للتعبير عن الآنية . والوجود
إمكان وآنية معاً ، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين ، ولا
غنى للواحد عن الآخر . ومع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد
الجانبين ، بل يعمل في الواحد لحساب الآخر : فالشعر يعمل
في الإمكان ليحيله إلى آنية ، لسكن في مملكة القول الموزون ؛
والفلسفة تعمل في الآنية كيما تردها إلى ينبوعها من الإمكان ،
وهذا يتم كذلك في مملكة القول المنطقي . لذا يلتقيان معاً في
الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية .

وبهذا التفسير الوجودي لماهية كل من الشعر والفلسفة
تسقط كل المعارضات ^(١) التقليدية فيما بينهما مما هو نتيجة
لسوء فهم كليهما . وأولاهما القول بأن الفيلسوف محصور « في
وسط » مذهبه ، وأن الشاعر والفنان عموماً موضوع « أمام »
آثاره ويعنون بهذا أن الفنان منفصل عن إنتاجه ، وأن الفيلسوف

(١) راجع ألبير كامى : « أسطورة سيسيפوس » ص ١٣٣ وما يليها .

باريس سنة ١٩٤٢ *Albert Camus : Le Mythe de Sisyphe*

مغلق عليه في نطاق مذهبه . لكن الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق في المذهب ، ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب *Système* ، لأنه لكي يفلسف الوجود فلا بد له أن يحياه ويتمثله ، وبالتالي أن يُدخل الوجود في نفسه بدلا من أن يغلق عليه فيه ، كما أنها من الناحية الأخرى لا تتصور الشاعر إلا وقد حَيَّ نظراته من باطن ، فنفذ فيها ونفذت فيه . واعتراض ثانٍ هو القول بأن الفلسفة تنشد الوحدة في النظرة إلى الوجود والحياة ، بينما الفن أو الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز منظور واحد لأنه يميل إلى التفاضل والجزئيات ، بينما الفلسفة ترمي إلى التكامل والتنظيم المذهبي والكتليات . وأصحاب هذا القول يتناسون حقيقة جوهرية ، هي أن الشعر الممتاز هو الذي يجري فيه عِرْق واحد ، ويحكمه مزاج واحد ، بحيث يمكن رده إلى ما يسميه شارل دي بوس باسم الزمن الموسيقي *tempo* ، أعني النغمة السائدة المتكررة في شعره ، كما هي الحال تماما في « الفكرة السائدة » التي تتفرع عليها أقوال الفيلسوف وعندها تتوحد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع . وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا عليه ؛

وفي هذه الحالة لا يكون لهم أيضاً القول بالتعارض بينهما وفقاً لهذه التفرقة ، كما هو ظاهر مما قلناه . وإن قصد به إلى القول بالتعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم ، والآخر حقيقة ، فإنه يبيّن البطلان ، لأن الوجود نسيج من الآنية ، أو الواقع ، والإمكان ، ولا محل إذاً بعد هذه الأحكام التقويمية من حيث الحق ، إذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما ، بل هما عنده سيات . فإن قيل إن التفاضل ليس من جانب الوجود بما هو وجود ، بل من جانب الكاشفين عن الوجود : الفيلسوف والفنان ، فإن هذا لا يقل عن القول السابق بطلاناً ، ففي شعور كليهما في تجربتهما الكشفية ، الحق في الواحد كالحق في الآخر . فليس الفيلسوف هو الذي يؤكد وحده أن عالمه الفكري هو الحقيقي ، بل الشاعر كذلك ، وهو ما عبر عنه هيلدرن أجمل تعبير فقال : « أن يصير (الشاعر) ذاته ، ذاك هو الحياة ، وما نحن إلا الحلم » . وفي هذا تأكيد كبير للحق في العالم الشعري ؛ فهو لا يكتفي بالقول بأن الحياة الحقّة أو الوجود الحق هو عالم الشعر ، بل يدمج العالم الآخر ، عالم الآنية أو الوجود في العالم ، بأنه هو الحلم والوهم . وهيلدرن يكرر هذا المعنى بكل قوة في كثير من المواضع ، ويؤكد به إلى أعلى درجة في ختام قصيدته :

«ذكرى» Andenken ، حيث يقول : «لكن ما يبقى ، الشعراء هم الذين يؤسسونه» ، وكلمة «يؤسسونه» هنا لها ملء معناها ، إذ يراد بها ، كما يفسرها هيدجر في محاضراته العميقة عن «هيدلرلن وماهية الشعر» أنه : «إذا كان (الشعر) في جوهره تأسيساً ، فهذا معناه : وضع أساس ثابت راسخ» ؛ «إن الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول . وما يبقى ليس إذاً مخلوقاً مما هو زائل عابر ، فإن البسيط لا يقبل مطلقاً أن يُستخرج مباشرة مما هو معقد ، والمقياس لا يوجد فيما هو شاسع . ولن «نجد» الأساس في الهاوية . والوجود لا يكون أبداً هو الموجود (الوجود : يقال بمعنى مطلق ، والموجود : يقال عن المتحقق على هيئة آنية ، والأول لا يتحقق بتمامه ، وإذاً فلا يمكن أن يصير موجوداً أى شيئاً متحققاً عينياً في الآنية) . لكن نظراً إلى أن وجود الأشياء وماهيتها لا يمكن مطلقاً أن ينتجا عن حساب (دقيق) ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلاً ، فإنه من الواجب أن يُستخلقا ويوضعا ويُعطيا بحرية . وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس (١)» .

(١) مارتن هيدجر : «هيدلرلن وماهية الشعر» ، في : «ما الميتافيزيقا الخ» ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٣٨
 Martin Heidegger : «Hölderlin und das Wesen der Dichtung
 in "Qu'est-ce que la Métaphysique, etc. tr. fr.
 على الأصل الألماني) .

ذلك أن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته ، ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه . بل لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف ، فنحن لا نوقن بحقيقة شيء يقيناً كاملاً إلا إذا كنا نحن الذين خلقناه وأبدعناه ، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من كيانتنا صادر عنه ، فله من الحقيقة بقدر ما لكيانتنا ، ولهذا كان للكون من الحقيقة في نظر الله ، مبدعاً ، أكبر مما لله في نظرنا ، ومن هنا كان تنكرنا للكون في كثير من الأحيان . والفيلسوف - غير الوجودي - ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته ، لهذا فإن شعوره بحقيقة هذا العالم أضعف كثيراً من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه . أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودي لأن كلا منهما يؤسس عالمه ويبدعه ، عالمه الإنساني الذاتي ، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما ، وعالمهما واحد في مجموعهما ، أو على الأقل العوالم الأخرى - من فزيائي وما إليه - في مرتبة دنيا بالنسبة إلى الوجود الذاتي الذي هو عالم كل من الفيلسوف والشاعر الوجوديين .

وكما أن الله - في نظر أكثر المذاهب الدينية والفلسفية

المشايعة لها — يخلق السكون بواسطة الكلمة (اللوجوس $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)
 كذلك الشاعر الوجودى يخلق عالمه بواسطة الكلمة ، كلمته
 هو ، أعنى القول الموزون . والفارق بينهما هو فى أن كلمة الله
 نظر إليها على أنها عقلية — نؤيتا $\nu\omicron\eta\tau\alpha$ فى النوس $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ —
 بينما كلمة الشاعر عاطفية انفعالية ، ولذا كانت الأولى صوراً
 ومعقولات ومُثَلاً ، بينما الثانية — لأنها انفعالية ، والانفعال
 لا يعبر عن نفسه تعبيراً صحيحاً كاملاً إلا بالألفاظ الموزونة
 والأصوات ذات التوقيع النغمى — موزونة موسيقية .
 والفارق كذلك أن كون الله كونٌ متحقق عيني ، أما كون
 الشاعر الناشئ عن كلمته فإمكان مجرد . ولهذا قلنا فى
 « استهلال » ديواننا « مرآة نفسى » : « أيها الشعراء ! ألا
 فلتشاركوا الرب فى فعل الخلق ! » — ونحن إنما نقصد إلى
 هذا المعنى .

وهذا نعطى المعنى الاشتقاقى لكلمة الشعر فى اللغات
 الأوربية — $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ من الفعل $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ = يخلق — تمام
 معناه . فهو لا يفهم حقاً إلا بهذا التفسير الوجودى لماهية
 الشعر . ومن هنا نستطيع أن نعرف الشعر الوجودى بأنه :
 « الإبداع فى عالم الإمكان » ، بمعنى أنه يَعْبَضُ على الممكن

حتى يحيله إلى واقع بواسطة اللغة الموزونة . وهو في إبداعه
في عالم الإمكان إنما يحيل الإمكان إلى الذاتية ، وهو لهذا ذو
نزعة إنسانية وجودية كاملة . بل إن النزعة الإنسانية —
بالمعنى الذى أعطيناه لها في محاضرتنا الأولى — لا تتحقق بأجلى
مظاهرها بقدر ما تتحقق في الشعر ، من بين ألوان النشاط
الروحي الإنسانى ، «لأنه يبدع ويخلق» ، وبالتالي يضيف إلى
الإنسان الصفة الأولى للربوبية — وإن اختلف المعنى لها في
كلماتنا الإضافتين .

أما كيف يتم هذا الخلق الشعري ، فهو ما عبرنا عنه في
« الاستهلال » المشار إليها بقولنا في عبارة مركزة كل التركيز:
« الشعر روح يطمح ليقها الخيال من عقال الزمان ، فتردد
آهة الخلق الأول ممزوجة بدموع الإمكان » .

فالشعر روح لأنه لا يعمل إلا في الإمكان ، والإمكان
بمعزل عن كل مادة ، إذ هو نوع من الصورة الخالصة ، وإلا
فإنه إذا خالطه شيء من المادة ، لانتقل إلى نطاق الواقع
وبالتالى إلى هيئة الآنية . لكنه أيضاً ، ككل صورة وكل
إمكان ، يصبو إلى التحقق وإلا بقي إمكانية معلقة . وهذا
التحقق يتم بواسطة مادة خاصة هي اللغة ، وبنوع منها خاص

يتحدد وفقاً لموضوعه وهو « آهة الخلق الأول » . فالآهة انفعال ، وكل انفعال لا يعبر عنه كاملاً إلا بالموسيقى . وجمع الشعر بين تحقيق الإمكان وبين التعبير عن دموع هذا الإمكان غير المتحقق في الآنية هو الذى يعطيه طابعه الخاص بين الفنون . فتحقق الإمكان بالقول يتم على نحوين : نحو فيه صرخة الوجود وهو يستشرف إلى الآنية ، ونحو فيه الإمكان المجرد عارياً عن كل انفعال ، والأول هو ما يقوم به الشعر ، والثانى هو ما يقوم به النثر . والموسيقى إنما تحقق الإمكان مجرداً عن كل تعيين وتحديد ، ولهذا فعند شوپنهاور : « أنها وحدها من بين الفنون التى تعبر عن الوجود فى وحدته المطلقة ، لا عن هذا الجزء أو ذاك كما تفعل بقية الفنون — فهذه تعبر عن صور متعددة جزئية للوجود وهى تعبر فى لغتها تعبيراً كاملاً صادقاً عن إرادة الحياة فى جوهرها كله ، لا فى أجزائها وأطوارها المختلفة المتعددة : فلا تعبر عن هذا الألم أو ذاك ، ولا عن هذا السرور أو ذاك ، وإنما تعبر عن الألم كله والسرور كله ، فى جوهرهما وطبيعتهما » ، كما قلنا من قبل فى عرضنا لنظرية شوپنهاور فى الموسيقى ^(١) . وهو كلام

(١) راجع كتابنا « شوپنهاور » ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ط ٢

لو ترجم بلغة الوجودية لكان معناه أن الموسيقى تعبر عن الوجود المطلق الممكن في جوهره العام غير المحدد على وضع خاص . أما الشعر والنثر فكلاهما يعبر عن الوجود الممكن ، لا في إطلاقه ، بل في أحواله الجزئية ، وإن تفاوتت حظهما من الجزئية : فالشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي لأنه ينطوى على عنصر الموسيقى ؛ والنثر أقل منه حظاً من الوجود المطلق ، وبدرجة كبيرة ، وعلى نحو يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقية .

ولنضرب لهذا مثلاً « بالسμφونية التاسعة » لبيتهوفن ، فإنها — فيما عدا الكورس الذى أساء إليها كل الإساءة — تمثل الوجود المطلق غير المتميز وهو يصبو إلى التحقيق فى عالم الصوت الرنان ؛ بينما نجد قصيدة مثل قصيدة « الناقوس » لشار لم تستطع ، مع اتحادهما فى الموضوع ، إلا أن تتصور فكرة الخلق أو التحقيق للوجود المطلق فى نواح وموضوعات وصور محدودة . وهذا من الأسباب الرئيسية التى جعلتنا نقرر فى أول حديثنا هذا أن الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية ، وذلك أن الوجودية لاتقف مطلقاً — ولاتستطيع أن تقف — عند الوجود المطلق أو المرتبة الذاتية أو الوجود الماهوى

الخالص، بل ترى الانتقال إلى الآنية ضرورياً ، فالسقوط في العالم على هيئة آنية أمر واجب ضروري يقع للوجود ، شاء أو لم يشأ ، والعلة في ضرورته هي الزمان . ولهذا لا تكفى الموسيقى للتعبير عن الوجودية تعبيراً كاملاً ، لأنها إنما تقتصر على الوجود المطلق ، ولا تتعلق بالنزوع من جانبه الإمكانى إلى التحقق أياً كان ، اللهم إلا إذا كان هذا شاملاً للوجود المطلق في عمومه . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن التحقق على هيئة آنية لا بد أن يتم على نحو محدد ، وذلك بنزد إمكانيات واتخاذ إمكانية واحدة هي التي تتحقق . والشعر — وإن عبر عن الإمكان وحده ، — فإنما يعبر عنه من جهة نزوعه إلى التحقق في الآنية ، أى إلى التحقق على نحو محدود؛ بيد أنه لا يقتصر على جانب واحد من جوانب الممكن ، بل يحاول جهده أن يحقق أكبر قدرٍ من أوجهه .

وهو في محاولته تحقيق هذه الأوجه لا يرمى إلى التحقق الخالص يتخذ منه موضوعه ، بل يساور هذا العمل في النقطة التي عندها يصبو الوجود الممكن إلى الآنية ، ولذا يتصف بكل الصفات التي تتميز بها هذه النقطة الوجودية المليئة بالمعاني . وهذه الصفات هي أولاً : الجزع . وذلك أن

الوجود كما نعرف « مهموم » بتحقيق إمكانياته ؛ فهذا المهم
 إذا حالة عاطفية أو انفعالية أولى من بين ما يعبر عنه الشعر .
 وهو لا يتناول إلا من جانبه العاطفي الخالص ، فلا يأخذه إلا
 في ذاته وقبل أن يستحيل إلى اهتمام ، وإلا خالطت « روح »
 الشعر بوضعة من المادة . فإن تيسر له تحقيق شيء من إمكانياته ،
 خرجت هذه المتحققات من ميدان الشعر وانتقلت إلى النثر
 العلى أو إلى النثر عموماً وفقاً لمراتب تحققها . وفي هذا التحقق
 تُنبذ إمكانيات ؛ والوجود حريص كما قلنا على تحقيق « كل »
 إمكانياته ، إن استطاع ؛ ولهذا فإن الجانب المنبوذ من أوجه
 إمكانياته يصرخ ؛ أو يصرخ الوجود كله « جزعا » على هذا
 النبذ الذى يتر منه أجزاء . وهذا الجزع هو ما يقوم الشعر
 ثانياً بالتعبير عنه . والموسيقى تعبر عن « الجزع » ، لكنها
 إنما تعبر عن الجزع العام للوجود المطلق فى عدم إمكانه تحقيق
 كل إمكانياته بوجه عام ؛ أما الشعر فيعبر عن « جزع » خاص ،
 مهما تعدد مقداره .

وهذه الصرخة الوجودية هى التى عبرنا عنها بقولنا :
 « آهة الخلق الأول » . فالخلق الأول هو التحقيق الأول ،
 أعنى التحقيق الآنى . وهو بحكم نقصانه الضرورى لنفوذ العدم
 إليه — العدم الذى هو الهوة القائمة فى نسيج الوجود المتحقق

والذى يمثل نبذ ما نشهد من إمكانيات - يجرع على حاله أو بالأحرى والأدق : يجرع فيه الوجود على حاله التى آله إليها ، وليس أمامه إذاً إلا أن «يتأوه» ، لأن نبذ الإمكانيات ضرورى وإلا لم يتحقق شيء ، ومن هنا كان العدم شرط الوجود فى المذهب الوجودى . وأمام الضرورة لا يستطيع المرء إلا أن يزفر ويتأوه ؛ وتلك هى آهة الخلق الأول . وهذه الآهة إنما تصدر عن جانب الوجود المتحقق ، وأما جانب الوجود غير المتحقق ، أعنى الإمكان الباقى ، فهو يبكى على حاله الخاصة ؛ ولهذا قلنا إن هذه الآهة «ممزوجة بدموع الإمكان» . فالآهة والدموع يعبران معاً عن الحالة الانفعالية التى يبدىها كلا شطرى الوجود وهو بسبيل التحقيق .

ذلك فيما يتصل بالإمكان قبل التحقيق . أما الإمكان بعد التحقيق فتشمل فيه الصفة الثانية للنقطة الوجودية التى هى موضوع الشعور ، ونعنى بها القلق . فلقد كان الوجود «مهموماً» بتحقيق إمكانياته ، فكان عن هذا همه ثم جزعه . والآن وقد تحقق منه جانب ، فهو «يقلق على» هذا الجانب . ونحن عرفنا فى محاضرتنا الثانية معنى هذا القلق ودرجاته ، وقلنا إن القلق إما أن يكون على موضوع معين ، أو يكون على موضوع عام غير معين ؛ وهذا المعنى الثانى هو الأخرى بأن يكون المعنى

الوجودى للقلق ، وهو أيضاً الذى تستطيع الموسيقى وحدها التعبير عنه بكل صفاته وتجرده عن كل تعيّن . أما الشعر فلا يستطيع الارتفاع إلى هذه الدرجة العارية عن كل تحديد إلا فى اللحظات العليا منه . وفى هذه الأحوال يكون أقرب إلى الموسيقى الخالصة . ولذا كانت الشواهد عليه فى الإنتاج الشعرى العام للإنسانية ضئيلة كل الضآلة ، ونذكر من بينها خصوصاً قصيدتين لجيتته : « الحنين السعيد » ، و « لقاء » ، وكتاهما فى « الديوان الشرقى » . ففيهما تعبير عن القلق العام وبخاصة الأولى منهما ، وإن كان جيتته مع ذلك - بحكم الشعر - قد اضطر إلى تصويره خاصاً فى القصيدة الثانية ، فعبّر عنه بمناسبة حالة معينة ، هى حالة حاتم وزليخا - أو جيتته ومريانه فون فليمير - ؛ رامياً فى الوقت نفسه إلى أن تكون عامة المدلول ^(١) .

وهذا القلق الذى فيه يقلق الوجود على نفسه بعد أن تحقق طرف من إمكانياته ، ذو فروق ومراتب . فهو يبدأ من القلق على أحوال جزئية ، مما يتمثل فى الأحوال العاطفية للهجر والفراق وما إليهما فى باب الحب ؛ ويعلو فى مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما ؛

(١) راجع ترجمتنا « للديوان الشرقى للمؤلف الغربى » ص ٢٢

— ٢٤ — ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ١٠٩ — ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٤ .

نما يتمثل في الموت ؛ ويستمر في علائه حتى يبلغ أوجه في
القلق العام . وهو على نحوين : قلق على ما كان ، وقلق على ما
سيكون ؛ وموضوعات الأول مثل الخطيئة والشر والحماقة ،
التي تبلغ نهايتها في « الملal » ، وهو الذي فيه يتحقق القلق العام
على ما كان بالمعنى الأعمق الأشمل . أما تلك الموضوعات فما
هي إلا تهديدات يخالطها جانب من الأحوال الجزئية ؛ أما القلق
في حال « الملal » فهو قلق عام من الوجود كله على هيئة الآنية .
فإن الآنية في سقوطها الشامل حينما تبلغ مرتبة الشعور بذاتها
كاملا تستولى عليها حالة الملal . أما موضوعات القلق العام
على ما سيكون ، فأهمها التحرق إلى اللقاء السكامل لكل الموجود
بعد أن انفصل في حِضن الوجود المطلق إلى إمكان وآنية ؛
والنزعة إلى الاتحاد بالكل في نوع من وحدة الوجود
الشعرية .

ولعل خير مثل لهذا التعبير عن القلق العام بنوعيه هو :
قصيدة بودلير بعنوان « إلى القارىء » في مستهل ديوانه « أزهار
الشر » ، ثم قصيدة « لقاء » لجيتيه في « الديوان الشرقي » ، وهي التي أشرنا
إليها آنفاً . ففي قصيدة بودلير هذه عرض للقلق العام على
ما كان ، يتدرج من الموضوعات التهديدية شيئاً فشيئاً حتى يبلغ
أوجه في الحالة الممثلة له أجلى تمثيل ، حالة الملal . وهو

ينظم هذا كله في تلك القصيدة الرائعة التي يمكن عدّها من أعمق وأجمل الشعر الوجودي، ولا يداينها أو يساويها في هذا الطابع إلا قصائد جيته في « الديوان الشرقي » و « قصائد » هيلدرلن .
قال بودلير وأجاد :

« الحماقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا
وتعمل في أبداننا ، ونحن نغزو ما لدينا من ألوان التأنيب
الخبية ، كما يُطعم الساتلون أنواع الهوام .
« خطايانا عنيدة ، وتدنّا جبان ، وإنا لندفع عن اعترافاتنا
ثمناً فادحاً ، ثم نسلك مبهجين السيل الملىء بالأوحوال ، وقد
خيل إلينا أننا بدموع وضیعة قد رحضنا كل أدراننا .
« على وسادة الشر طالما يهدد روكنا المسحورة الشيطانُ
المثلث العظّمات ، وإن معدن إرادتنا الثرى ليمتخر على يد
هذا السكيميائي العليم .
« والشيطان هو الذي يمسك بالخيوط التي تحركنا ! في
أخبث الأمور نشد دواعي الإغراء ، وكل يوم نتحدّر
درجة إلى الجحيم ، نتحدّر دون وجلٍ خلال الظلمات الدفّراء .
« ومثل الفاسق الفقير وهو يقبّل ويعَض على الصدر
الشهيد لفاجرة هرمة ، هو مثلنا ونحن نتخطف لذة مستورة
نضمها ونعصرها بقوة كأنها برتقالة قديمة .

« وفي عقولنا يُعربد حشْدٌ من الجن يتدافع ويتواثب كأنه جحفل من الديدان المعوية ، فإذا تنفسنا تساقط الموت في رئينا ، كأنه نهر خفي ، في موكب من الآتات الخرساء .
 « فإذا كان الهتك والسّم والخنجر والحريق لم تطرز بعد برسومها الهزلية الخيش المبتدل لمصائرنا البائسة — فهذا لأن نفسنا ، ووآسفاه ! ، ليست على درجة من الجرأة كافية .
 « لكن من بين أبناء آوى والأفهاد والكلاب والقردة والعقارب والرخداء والأفاعى والوحوش النابجة والعاوية والمزجرة والزاحفة في المسبّعة الشنيعة لردائنا ،
 « هناك ما أهوا قبح وأخبت وأدنا ! وعلى الرغم من أنه لا يبدى حركات ضخمة ولا صيحات عالية ، فإنه لو شاء لجعل من الأرض « حطاماً » ابتلع العالم في ثأوب واحد .
 « ذلك هو الملال ! — وإنه ليحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفي عينه عبرة تمتلئ بها رغما عنه . إنك لتعرفه ، أيها القارىء ، هذا الوحش الرقيق — أجل تعرفه أيها القارىء المنافق — شبيهى ، وأخى ! »

وقد حرصنا على إيرادها بتمامها حتى نقدم نموذجاً تطبيقياً للشعر الوجودى . ففيها نرى المقولات الرئيسية في التحليل الوجودى للآنية واحدةً بعد أخرى على ترتيب تصاعدى

محكم البناء عميق المدلول : فالخطيئة والندم والموت ثم الملal —
تكوّن طائفة من أهم الموضوعات الرئيسية التي منها يحل
الوجود ، وبواسطة مدلولها الوجودي يُفهم . وكل منها قد
تناوله بودلير في قصائد عدة ، وبخاصة الملal الذي جعل منه
موضوعه الأثير في كل « أزهار الشر » ، وبخاصة في تلك
القصائد المعنونة باسمه : « Spleen » . ولهذا نستطيع أن نعد
« أزهار الشر » أكمل نموذج للشعر الوجودي . فإن ما يميز
معالجة بودلير لهذه الموضوعات هو أنه اتخذها حالات وجودية
ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ؛ وأنه ضمها
كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية
واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعنى
على ضوء المذهب الوجودي ، لسكيفة بأن ترتفع بها الى أعلى
درجات الشعر .

أما قصيدة جيته بعنوان « لقاء » فقد حللناها في موضع آخر ،
ولهذا سنكتفي هنا ببيان الملامح الوجودية الرئيسية فيها .
فالقصيدة كما نعلم تعبر عن نزوع الموجود المتحقق — على
نحو ناقص ، لأنه مفصول من نصفه الآخر — إلى اللحاق
بنصفه الآخر الذي فُصل عنه في عملية الخلق الأول حينما
أمر الله بأن توجد الساعة الأولى فقال كلمة الحضرة : « كن ! »

فترددت آهة أليمة ، حينما انقذف السكون إلى الوجود في قوة
والم . وبدا النور ، فانفصلت عنه الظلمة جزعة خائفة ،
وسرعان ما فرت العناصر وتششت بدداً وصارت طرائق قددا :
اذ اندفع كل متخذاً سبيله بقوة في الفضاء حتى هبط كتلة
هامدة في المكان السحيق ، دون ما رغبة ولا ضوضاء . فكان
صمت عميق ، وكانت وحشة ، وصار الله وحيداً لأول مرة .
فأخذته الشفقة من هذه الوحشة المخيفة في هذا السكون المشتت
الموزع الذي أظله الموت بجناحيه المخيفين ، فخلق الفجر
مزيجاً من النور والظلمة ، وسُلباً من الألوان متدرجاً تبعاً
لقوانين الأعداد . . . وهكذا وجدت في السكون نزعة إلى
الاتحاد ، أي وجد الحب . فأمكن من جديد أن يحب المنفصل
ما عنه انفصل . فاندفعت الكائنات في لطفة وإسراع : كلُّ
يبحث عما كان به متحداً . وكانت قشعريرة حب رائعة تتردد
في أنحاء السكون . وفي هذا كله عبر جيته عن فلسفة التكوين
كما تراها الوجودية إلى حد كبير ؛ وأراد أن يطبقها على حالة
الجزئية الخاصة : فالآهة الأليمة ، التي انطلقت حينما انقذف
الوجود المطلق في هاوية العدم ليسكون الآنية ، ثم هذه النزعة
في الآنية إلى استعادة إمكانياتها التي كانت لها في وجودها
الماهوي ، وهذه القشعريرة التي تسرى في السكون كله ، —

كل هذا يقدم تصويراً رائعاً لفلسفة التكوين في المذهب الوجودى . وهذه القشعريرة إنما هى قشعريرة القلق العام المستولى على الآنية فى قلقها على مصيرها .

هاتان قصيدتان قدمناهما نموذجا للشعر الوجودى من حيث الموضوعات التى يمكنه طرقها ، لنبرهن على أن الشعر الوجودى الذى ندعو إليه ليس بدعاً جديداً ، وعلى أن التفسير الوجودى لبعض الشعر من شأنه أن يرفع من قدره ويظهرنا على كثير من الطرافة والعمق . فآن لنا أن ننتقل من هذه التمهيدات والتبريرات إلى عرض مذهبي لطبيعة هذا الشعر الوجودى ، وبالجملة أن نرسم صورة إجمالية لفن الشعر الوجودى . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين : أحدهما خاص بأدوات التعبير ، والآخر بالموضوعات التى يعبر عنها .

١ — أدوات التعبير

قلنا إن مهمة الشعر تحقيق الممكن بواسطة اللغة . والتعبير باللغة يتفرع عليه ثلاث مسائل : الألفاظ ، والصور ، والوزن . أما الألفاظ فيجب أن يكون من شأن اختيارها توليد الشعور بعالم حق يتحقق عن إمكان ، ولذا يجب أن نبعد قدر المستطاع عن اللغة الجارية كما نستعيد البكارة الأولى التى

يمتاز بها عالم الإمكان ، فالحرب التي يشنها الفيلسوف الوجودى على الابتذال اليومى Alltäglichkeit وعلى الناس والمجموع وما إلى هذا من عوامل تزييف للذاتية ، يجب أن تنسحب على الشاعر الوجودى فى تعبيره بالألفاظ ، فيحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن هذا الابتذال اليومى الكائن فى اللغة الجارية الاستعمال .

وما نحسبنا بحاجة إلى الإلحاح فى توكيد هذه الناحية ، ما دامت الألفاظ — إلى جانب الصور والموسيقى — هى الأداة الوحيدة التى يستعينها الشاعر فى خلقه .

وقد تنبه إلى هذا المعنى هيجل فى بيانه لاحتياج الشعر إلى لغة خاصة للتعبير فقال : « يمكن الشعر إذأ إما أن يلجأ إلى الألفاظ العتيقة ، أعنى إلى ما هو قليل الاستعمال فى الحياة العادية ، أو يصنع ويبدع كلمات جديدة ، وبهذا يتبدى عن كبير جسارة وعظيم قدرة على الاختراع ، بشرط ألا يضع نفسه فى تعارض مفرط مع روح اللغة »^(١) . بيد أن هذا القول فى حاجة إلى تحديد حتى لا يؤدى إلى سوء فهم .

(١) هيجل : « علم الجمال » ج ٣ قسم ٢ ، ص ٥٩ ، ترجمة

فرنسية ، باريس سنة ١٩٤٤ Hegel : *Esthétique*

فليس المقصود باللجوء إلى العتيق أن يلجأ المرء إلى الحوشى والغريب ، إنما أن يعنى باختيار الألفاظ التى لم يبتذها الاستعمال ولم تصقلها الألسن الجارية فى أحاديثها اليومية ، لأن فى هذا الصقل تمويهاً ، ونحن نريد أن تعلو الألفاظ مسحة من السِّدَم الذى يوحى بالأصالة والبقارة والنضارة الأولية اللتين هما من شأن الخلق الأول . فاللفظ المصقول كتمثال عتيق تصبغه بصبغة حديثة ، فتقضى على كل قيمته . وذلك هو المعنى العميق للآثار وبخاصة للأطلال : أن عليها مسحة القدم الموحى بالنضارة الصادرة مباشرة عن الخلق الأول . ولهذا فنحن ندعو إلى هذه العتاقة اللفظية ؛ ولعل من خير الشواهد فى هذا الباب لورد بَيرُن فى « أسفار انشيلد هارولد » . والحوشى فى هذا الصدد ليس القديم المهجور ، بل الذى يتناقض مع الجرس النغمى فى سياق الميزان الشعرى . ولهذا فإن استخدام غير العادى من الألفاظ لا يستلزم مطلقاً استعمال الغريب فى نغمه ، ماذا أقول ! بل هو بالعكس . من هذا إنما يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التى نشأت فى طفولة اللغة .

ومن الذين حرصوا كذلك على تأكيد هذا المعنى فى مذهبهم الشعرى أصحابُ النزعة فوق الواقعية *surréalisme* .

إذ تنبهوا إلى وجوب الرجوع باللغة إلى أصولها الأولية حتى
تكون أقدر على التعبير عن النضارة البدائية للأشياء . بيد
أنهم بالغوا في هذا الاتجاه بحيث خرجوا عن اللغة نفسها
ذات الألفاظ، وانتهوا إلى نوع من التمتمة والزمنة والأصوات
التي، وإن كانت أحياناً رنانة موحية بدرجة كبيرة، فإنها مع
ذلك قد صارت خارج القول، حتى جاءت لغتهم الشعرية
قرينة من تلك الظاهرة اللسانية المعروفة باسم glossolalie
وهي لغة الانفعال والحماسة المشبوبة والنشوة غير المنتظمة
والتهيج المضطرب، وكل هذا ليس من شأنه أن يقدم صورة
واضحة للوجود الممكن في تحقيقه الشعري، وإنما هو مرتبة
منحطة مهجنة بالجانب الموسيقي والجانب الشعري الغامض. (١)

وباب الخلق في الألفاظ بالنسبة إلى الشاعر مفتوح على
مصراعيه. أليس هو المبدع أو المؤسس الحقيقي للغة؟! وهذا
كله لا غبار عليه طالما كنا لا نخرج على روح اللغة . بيد أن
المشكلة هنا هي في تحديد مدلول ومدى «روح» اللغة . فتمت
فريق من المتزمتين سرعان ما يصرخ في وجهك قائلاً : هذا

(١) راجع في هذا : هنري دلاكروا : « نفسانية الفن » ،

ص ٣٨٦ — ص ٣٨٩ ، باريس سنة ١٩٢٧ : H. Delacroix
Psychologie de l'Art.

ليس في لغة العرب ، أو هذا لا يتفق وروح اللغة . وبلينا في هذا الباب ، معشر العرب ، لاحتاج إلى فضليان ، مما أدى إلى عرقلة كثير من الحركات التجديدية التي بدت في هذا القرن . ولهذا يجب أن نحدد المقصود الحقيقي من قولنا : «روح» اللغة — فنقول إنها الإحساس أو الذوق اللغوي عند كبار الكتاب المبدعين في أفكارهم وصورهم من ذوى الملائكة الشعرية الممتازة ، سواء أكان ماوافق هذا الذوق يتفق مع عمود اللغة وتعبيراتها وألفاظها التقليدية أم لا يتفق ، إذ لا عبرة بشيء من هذا الاتفاق ، لأن هؤلاء هم الخالقون المبدعون ، وليس لخلقهم حد ولا شرط . لهذا يجب على من يستأنس في نفسه — صدقا وفعلا — سمو الملائكة الشعرية أن يذر هؤلاء المتحجرين في قوالبهم التقليدية يصرخون في واد غير ذى زرع .

وهذا التجديد أو الإبداع لا يقتصر على الألفاظ ، بل يمتد خصوصاً إلى ما هو أهم منها وهو التركيب اللفظي . فهنا مجال الخلق أوسع جداً وفيه حرك للبراعة والأصالة أدق . والمعياري هنا أيضاً كما في الألفاظ : سمو الملائكة الشعرية . أما أن يجرى على التراكيب التقليدية ، فهذا هو آخر ما يجب على

الشاعر التفكير فيه . فليخلق من التراكيب ما يشاء ، وليكسر
القوالب التقليدية أينما أراد ، ما دام هذا يؤدي إلى زيادة
القدرة على التعبير . وعلى النحو هنا أن يخضع كما خضع أخوه
الصراف من قبل : فالشاعر الممتاز خالق النحو الممتاز . أما
عمود النحو فلنهدمه على رؤوس المصنفين إليه . والعمل هاهنا
يتسع خصوصاً في باب التقديم والتأخير ثم في باب توقف
الجنل بعضها على بعض ، وهما بابان ظلاما مغلقين حتى الآن
في اللغة العربية ، مع أن فيهما مجالاً فسيحاً للابتكار واتساع
أدوات التعبير وغنى الشحنة العاطفية . فكأين من عبارة
مبتذلة متينة في تركيبها التقليدي « السليم » المزعوم ، قد بعثت فيها
حياة كاملة من مجرد إشاعة التقديم والتأخير بين أجزائها مما
قد لا يتفق وه السلامة المزعومة للتراكيب اللغوية .

فعلى الشعراء أن يستغلوا هذين الميدانين إلى أبعد حد ،
وأن يجرؤا فيهما التجارب تلو التجارب بكل جرأة وغير
اكتراث لما تصفه السنة المتزمتين المناقفة الكاذبة .
ولا عليهم إن أخفقوا في كثير من هذه المحاولات ، فالتجديد
المحقق خير ألف مرة من التقليد الناجح ، لأن الأول دليل
حياة ، والثاني موت متكرر .

أما الناحية الثانية من اللغة ، وهى الصور والتعبير بالصور ،
فقريبة الصلة بناحية الألفاظ من إحدى جوانبها . ذلك أن
اللفظ أو التركيب الجيد هو ذلك الذى يميل إلى التصوير ويتجافى
عن التجريد . كما أن الصور الأبداع فى الإنتاج الشعري هى
التي تصدر عن لمح لفظي وإشارات ضمنية ، لا تلك التي تنبئ
لك كاملة الرسم . ويخلق بالشاعر الوجودى أن يكثر من
استعمال الصور فى التعبير قدر المستطاع ، بحيث لو قدر أن
يجعل تعبيراته كلها معرضاً مستمراً لصور متوالية ، لكان فى
الذروة العليا من الإبداع فى الأداء . وتفسير هذا فى المذهب
الوجودى هو أن الغاية ، كما قلنا ، من الشعر تحقيق الممكن بواسطة
القول الموزون ، وكل تحقيق يترتب فى الوجود الحقيقى تبعاً
لقربه من العيني القائم . والعيني القائم فى مملكة الإبداع
الشعري هو الصورة ، لا المعنى المجرد . ولهذا فإنه كلما كان
التعبير بواسطة الصور ، كان ذلك أو فى بتحقيق الغاية من
الشعر الوجودى .

لكن ليس معنى التعبير بالصور أن نعبر عن صور ،
ماذا أقول ! بل لا شأن للواحد بالآخر . فالتعبير عن الصور
قد يتم بمعان مجردة ، وقد يتم بصور . وتلك حقيقة لطيفة

الدلالة دق معناها عن أكثر النقاد ، فزعموا أنه ما دام الموضوع تصويرياً ، فالتعبير تصويرى . وكذلك التشبيهات والاستعارات وما إليها من أنواع المجاز ليس لها كبير شأن فيما نعينه هنا من التعبير بالصور ، وكدت أقول إنها لا شأن لها محدداً فيها ، وإن أعانت أحياناً في الإهابة بالصور أو الإيحاء بها . ومن الغريب أن رجلاً لو ذعياً في فهم الفن والشعر مثل هيجل قد نددت عنه هذه الدقيقة الفنية ، فكاد أن يخلط ، أو خلط فعلاً ، بين المجاز بأنواعه وبين التعبير بالصور . إنما قصد بهذا الأخير أن تكون اللمحات التي يسوقها الشاعر من شأنها أن توحى إلى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية القسيمات عن الشيء موضوع التعبير ، وكل هذا يمكن أن يتم كاملاً دون التجاء إلى شيء من التشبيهات والاستعارات والتمثيل وكل أنواع المجاز والكناية — هذه الأوثان الزائفة التي أفسدت فهمنا للبلاغة العربية والبلاغة عامة لأنها أوهمتنا أننا نعبر بالصور ، وجعلت رجلاً مثل هيجل ينساق في هذا الوهم في حكمه على الشعر الشرقى عموماً والإسلامى منه ، أى العربى والفارسى ، على وجه التخصيص ؛ ونرى نحن من جانبنا أن هذا كان مصدراً من أشد المصادر بلاء على الشعر

العربي . ولعل من أنجع الوسائل في التعبير بالصور ألا ندع اللفظة مجرداً ، بل نضيف إليه من النعوت ما يحيله إلى تعبير عيني ، كما لاحظ النقاد كثيراً على شعر هوميروس حين نراه يقول : « آخيل ذو القدمين اللهيقتين . . . » ، « هكتور ذو الخوذة المتطاير ريشها في الهواء » ، « هوى ضوء الشمس الباهر في أحضان المحيط ، جاذباً الليل الفاحم إلى الأرض الحنون » . وكذلك في شعر جيته حين يقول في قصيدة « منيون » Mignon المشهورة التي يعبر فيها عن الحنين إلى إيطاليا وحنين الشمال إلى الجنوب الدافئ عموماً : « (حيث) النسيم العليل يهب من السماء الزرقاء ، والآس ساكن والغار مُشترع » . ففي هذه المعاني والصور القليلة استطاع أن يهب بحو الجنوب ويحيا روحاً فيه . ونراه يقول من بعد : « هل تعرف الدار ؟ سقفا يقوم على عمّدة ، والبهو يرفُّ والغرفة يشع منها النور ، وعلى الجدران رسوم من المرمر تنو إلى » . وفي هذه الأوصاف والجزئيات الضئيلة مثّل لنا إيطاليا ذات الفنون أروع تمثيل ، وكأنها قد عرضت نفسها أمام عينه حية مشاهدة » ، كما قلنا من قبل في كتابنا شوينهور^(١) . وبهنا أن نضيف إلى هذا هنا أنه لا هوميروس ولا جيته استعان

في هذا التعبير الرائع بأى تشبيه أو مجاز أو استعارة ، وفي هذا تأييد متين لما قلناه عن الصلة بين هذه الأوهام البلاغية وبين التعبير بالصورة كما نفهمه بالمعنى الوجودى ، وما هى إلا لمحات قليلة وأوصاف بسيطة ، لكن أى قدرة هائلة على التعبير الدقيق العيى تكمن فيها ! وأية حياة تعمّر هذه الألفاظ الضئيلة ! وهكذا فليكن الفن الصنّاع فى الشعر الوجودى .

ومن الوسائل كذلك فى ابتعاث الصورة فى مخيلة السامع للشعر أن يكون فى جرس الألفاظ نفسها وتأليفها النغمى ما يؤدى إلى تحقيق هذا . فالشأن هنا كالشأن فى الموسيقى تماماً : فىكما أن الإيقاع النغمى والتآلف الموسيقى يكفى وحده لإثارة عالم من الصور العامرة بالحياة ، كذلك يرتفع التآلف النغمى اللفظى أو التركيبى إلى الإيحاء بصور قائمة ، فيكفيك مجرد سماع الألفاظ فى سياقها كما تبعث فى خيالك دنيا من الصور الحية . وهذا يقودنا إلى الحديث عن الناحية الثالثة والأخيرة فى اللغة ، وهى الوزن . وهنا ميدان فسيح للإبداع لا نحتاج إلى الإلحاح فى توكيده . ذلك أن الشعر الوجودى يعبر عن الذاتية ، شأنه شأن الفلسفة الوجودية ، والذاتية لا تكشف عن نفسها ، كما نعرف من مذهبنا الوجودى ، إلا فى العاطفة ؛

ولهذا قلنا بمقولات العاطفة في مذهبنا في مقابل مقولات العقل في مذاهب الآخرين ، والعاطفة في الذاتية الإمكانية ، وهي ميدان الشعور الوجودي ، أعنف وأكبر عرامة — من الناحية الانفعالية — منها في الذاتية الواقعية التي هي ميدان الفلسفة الوجودية . والانفعال لا يعبر عنه إلا بالكلام الموزون ، كما نعرف من الأبحاث النفسانية في هذا الباب (١) . ولذا لم يكن من الممكن أن يكون الشعور غير موزون ، وصار الوزن جوهره الشكلي إن صح هذا التعبير .

أما وهذا خطر الوزن في الشعور ، فلا بد من العناية بناحية الأوزان في الشعور الوجودي إلى أبعد حد مستطاع . وهنا يجب أن نقرر أن الوزن يجب أن يتابع الأحوال العاطفية الانفعالية حتى يأتي تعبيره عنها قوياً موفراً الأداء . وإن أهم ما يمتاز به هذه الأحوال — كما انتهينا إليه في تحليلنا لها في كتابنا «الزمان الوجودي» (٢) — هو التوتر . ولهذا كان على الوزن خصوصاً أن يعبر عن حال التوتر . ومن الأسف الشديد أن أوزاننا التقليدية فقيرة في هذا الباب إلى درجة مريعة . ذلك

(١) راجع « هنري دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٢ وما

يليها ، باريس سنة ١٩٢٧ *Henri Delacroix : Psychologie de l'Art*

(٢) « الزمان الوجودي » ، ص ١٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

أن أوزان الشعر العربي في عمودها التقليدى - دون ما اعتبار للتجديدات التى جاءت فى الموشحات وما إليها ، أو ما أتى به المعاصرون من مهجرين ومن إليهم - إنما تقوم على الاطراد والرتوب، سواء من ناحية الوزن ومن ناحية القافية . والاطراد أو الرتوب كلاهما من ألد أعداء التوتر ، لخلوهما من التقابل والتعارض والتمزق الحركى القائم بين الأضداد . وشأنه فى هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية التقليدية : فهى تقوم على اللحن *mélodie* لا على الانسجام *harmonie* ، والأول خال من التوتر لتتالى النغات ، ومن تعارضها فى وقت واحد معاً كما هى الحال فى الانسجام ، فما الانسجام إلا توتر يختلف مرتبته فى الحركة أو السكون . كذلك شعرنا العربى بأوزانه التقليدية وعلى وفق عمود الشعر إنما تقوم على اللحن *mélodie* دون الانسجام أو التوافق *harmonie* إن جاز تطبيق هذين اللفظين على النظم . والمحاولات التى قامت حتى الآن - سواء فى الأندلس وفى شعر المهجر - لم تستطع وبالألف الشديداً أن تعالج هذا النقص الشنيع فى الأوزان العربية .

ولعل من خيرها تلك التى قام بها الآخرون ، أعنى شعراء المهجر وبخاصة جبران ونسيب عريضة ، ففى كسرهم البيت الواحد إلى نصف يكون شطراً ، وربيع يكون شطراً آخر ، وفى

استعمالهم للكلمات المفردة قائمة برأسها في التسلسل الوزني
للأبيات - نقول إن في الكسر للبناء المتحجر للبيت لكسراً
لذلك الرتوب البغيض المنافي للشعر الحى المتوتر . ولا ضير
علينا من عدم نجاح هذه المحاولات نجاحاً كاملاً حتى الآن ،
فلنجرب ، ولنجرب دائماً ! فهنا ميدان خصب لتجديد الشعر
العربى كله .

٢ - موضوعات التعبير

فإن انتقلنا الآن إلى موضوعات التعبير للشعر الوجودى وجدنا
الأمر ميسوراً . فالشاعر الوجودى له أن يطرق أى موضوع شاء ،
لكن بشرط أن يكون فى هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم
من الإمكان فى نطاق الذاتية . وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشئ .
مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج ، ولذا فإن مشكلة « الفن للفن »
وما أثير حولها لا وجود لها عنده ، إن قصد منها الاقتصار على
موضوعات من نوع خاص . كذلك لا شأن له بأية أحكام
تقويمية خارجة عن نطاقه الفنى الخالص ، سواء أصدرت
هذه الأحكام عن الدين أم عن الأخلاق أم عن أى تقويم
كائن ما كان . فهو بمعزل عن هذا كله ، أو بالأحرى هو فوق
كل ألوان التعارض العملى الخاص بالسلوك الأخلاقى . ومعنى

هذا بكل وضوح أنه إن وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أوفر حظاً في التمكين من الإبداع فلا جناح عليه مطلقاً في أن يتخذها ، بل وأن يتخذها وحدها موضوعات لخلق الشعري ، بل الإثم كل الإثم في الانصراف عن هذه الأشياء إلى أضدادها استرضاءً وتملقاً لأهواء الأخلاق أو الدين أو ما إليهما من الأوضاع في دنيا الحياة . بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا ، فنقرر وفقاً للذهب الوجودي أن هذه المعاني هي الأخرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودي ، لأنها هي التي تعبر — كما رأينا من قبل — عن سقوط الآنية ، هذا السقوط الذي يولد القلق ، قلق الوجود على نفسه ، وهو القلق الذي قلنا عنه إنه المحرك الأكبر للشعر الوجودي . ولهذا قلنا في استهلال ديواننا : « من لم يحترق بلهب الشرارة المقدسة ، تلك التي تلمع في عين الحياة المدنسة ، فليدع الشعر وماله أن يمارسه » . وهذه الشرارة المقدسة هي القلق الوجودي الذي يلمع في عين الحياة التي هي خطيئة وشر وقبح في جوهرها ، ولهذا كانت الخطايا والشرور والرذائل وما إليها أدل على حقيقة الوجود وأقدر على الكشف عن نسيجه . ولا عجب بعد هذا في أن يحرص الفنان الوجودي عامة — شاعراً أو ناثراً ، موسيقياً أو مصوراً أو نحاتاً — على طرق هذه الموضوعات بالذات

والاهتمام بها ، بل وقصره أحياناً هذا الاهتمام عليها ، وهذا هو ما نشاهده فعلاً لدى شاعر وجودى ممتاز هو بودلير ، ونائر وجودى هو پول سارتر .

وإذا كان الناس ينظرون إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم رجيـمون ملعونون ، ويصرخون ضارعين إلى الله مع أمّ الشاعر التى تحدث عنها بودلير ^(١) وعن لعنتها الليلة التى حملت فيها كفارتها عن لذائذ عابرة ، كفارتها بأن تلد هذا المخلوق الرهيب الذى كانت تفضل أن تلد بدلاً منه طائفة من الأفاعى ، هذا المسنخ الدحداح الرجيـم ، — نقول إذا كان الناس سيقولون هذا كله ، فالشاعر — بحكم مذهبه الوجودى أيضاً ، الذى يفرض عليه اجتناب الناس وازدراءهم هم وكل ما يلقونه من أحكام — «الشاعر الهادى» يرفع ذراعيه الورعيتين إلى السماء حيث تستشرف عينه إلى عرش عظيم ، والبروق الواسعة التى تشعّ من روحه المضئنة تحجب عنه منظر الناس الهائجين ، (ويجأر إلى الله) : « بوركت يا إلهى ! يا من تهب الألام بلسماً مقدساً لأدناسنا ، وخلاصةً هى الأجود والأصفي

(١) بودلير : « أزهار الشر » ، قصيدة رقم ١ : « مباركة » ج ١

ص ٢١ ■ نشرة لابلاد ، باريس سنة ١٩٤٤ Ch. Baudelaire: *Oeu vres* Complètes, t.I, : "Les Fleurs du Mal": "Bédédiction" Bibl.de La Pléiade.

لإعداد الأقوياء للشهوات المقدسة ! إني لأعلم أنك تحتفظ
بمكان للشاعر في الصفوف الناعمة لوفود الأبرار ، وأنت
تدعوه إلى العيد الخالد ، عيد العروش والفضائل والسيادات .
أجل ، أنا أعلم أن الألم هو النبالة الوحيدة التي لن تعضَّ
عليها الأرض ولا مواطن الموتى ، وأنه لا بد من قهر جميع
الآزمان والأكوان من أجل تضيير إكليي الصوفي المقدس .

فمن ينظر في عين الحياة المدنسة هو وحده الذي يحترق
بلمب تلك الشرارة المقدسة ، ويضفر له هذا الإكليل .

المعنى الانساني

في رسالة النبي



النبوة من الخصائص المميزة للحضارة العربية : ففيها وحدها ظهرت ، وكان ظهورها نتيجة لطبيعة روحها . بيد أن العنصر الفعال في تشكيلها هو العنصر السامي . وروح هذا العنصر في تصورهما للصلة بين طرفي الوجود تضع بينهما هوة سحيقة . ومن هنا كان الفارق المطلق بين الله وبين الإنسان ، بحيث يجب أن يستبعد كل لون من ألوان التشبيه أو الاتحاد ، لأنه يوهم عبور تلك الهوة . ولذا كانت فكرتها عن الألوهية أصفى ما يعرف في الأديان كلها ، لأنها ميزتها تميزاً حاداً يمنع مقدما من كل مدعاة للخلط . ومن هنا كانت ضرورة التوسط بين الله وبين الإنسان حتى تنتقل إلى الثانى أوامر الله المهيمن المعنى بالسكون . وهذا التوسط إما أن يتم بواحد أو بسلسلة من الوسطاء ؛ بيد أن الروح السامية تميل إلى الأخذ بسلسلة الوسطاء حتى يكون في ذلك زيادة تؤكد لبعد الفاصل بين الله وبين الإنسان . ولهذا نرى غالباً أن الوسيط الواحد نفسه لابد أن يقوم على سابقين يكون هو حاققة من سلسلتهم الطويلة . والنسلسل هنا مودى وطولى معا : أعنى أنه تسلسل تاريخى على أساس أن اللاحق يتم ما فعله السابق ، على تفاوت منهم في الشعور بهذا الإكمال ، ولكنه موجود مشعور به على

كل حال . ثم هو عمودى ، بمعنى أن الوسيط نفسه لا يتصل بالله وبالبشر معا بطريقة مباشرة ، بل يقوم بينهما وسيط آخر هو المسلك ومن إليه . والأحوال النادرة التي يتم فيها التوسط العمودى بطريق مباشر إنما تعدُّ شواذ أو ظواهر نادرة جداً لعلها ألا تحدث إلا مرة واحدة في حياة الوسيط ، وغالباً ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة كما حدث بالنسبة إلى موسى في الطور ؛ وحتى هذا أيضاً قد وقع في مشهد يعدُّ هو نفسه نوعاً من الوسيط الثانى بين جلال الألوهية الكامل وبين تجليها للعبد .

وهذا الوسيط هو النبى . بيد أنه في شعوره برسالته يتدرج من مرتبة الرسول المجرد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله بحيث يستطيع بأقواله أن يقترب شيئاً من الكلمة الإلهية . وفي هذا التفويض يكون الوسيط على شعور بنوع من سرى ان الألوهية إليه بفضل منها ، قد تمنحه منحة دائمة ، وقد يكون في أوقات دون أوقات . وهذا الشعور يبدأ من حياة النبى ويستمر في نماء حتى يصل إلى حد التقديس ، ثم التأليه من بعد حياته في ضمير الأمة المؤمنة به . والعامل الفعال في تشكيل هذه الصورة للنبى في حياته وبعد مماته هو الشعور الواعى في المؤمنين ، مما يتولد من التطور

الروحي لديهم وتأثير العناصر المكونة لهم في منحها صورة موافقة لنوازعهم .

تلك هي الصورة الإجمالية لماهية الرسالة أو النبوة ثم لتصور الرسول أو النبي في ضمير أمته . ومنها نفهم جيداً كل ما نشاهده من ظواهر بين الأديان المختلفة قد تبدو على غاية من التباين ، ومع هذا فإن التباين هنا ينحل من تلقاء نفسه إذا فسر وفقاً للقواعد التي رسمناها ؛ فنرى الأديان السامية كلها في نهاية الأمر تجمعها وحدة شاملة لا محل بعدها للخلاف العرَضِي المميز لها في الظاهر فحسب ، والواقع أنها تنبع من ينبوع واحد ولها صورة واحدة ، وما الاختلاف إلا في إبراز بعض اللحاحات في هذه الصورة أو المغالاة فيها . وأنا زعيم بأن الأديان خليفة أن تنتهي إلى العناية بالجواهر الواحد وعدم الاحتفال بالأسماء والألوان العرضية ، فما الاسم إلا غبار وضوضاء يحجب الحقيقة الواحدة الناصعة ، كما يقول جيته .

وحياة نبينا ، في الدنيا ثم في ضمير الأمة الإسلامية ، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل . أما في حياته فقد نما شعوره بالرسالة الإلهية التي أُلقيت إليه من لدن الواحد القهار الرحمن معاً ، ابتداءً من تحنشه حتى حجة الوداع في منحنٍ

يصّاعد كاملاً متمماً نصف دائرة نقطته العليا هي سنة بعثه ،
 أى فى سن الأربعين . فابتدأ شعوره بأنه وسيط بين الله وبين
 البشر بأنواع الرؤيا الصادقة التى كانت تجيئه « كفلق الصبح » . (١)
 ونحن نعلم ما للرؤيا الصادقة من أهمية خطيرة عند الروح
 العربية بوصفها بعضاً من الرسالة ، ولهذا كان القول المشهور :
 « الرؤيا الصادقة جزء من النبوة » . فكان فى هذا أذان له من
 الله بأن يوجه حياته الروحية ناحية التأهب لتلقى الرسالة .
 وهذا التأهب لا بد أن يتم فى الوحدة ، لأنها الحال الوجودية
 الوحيدة التى يبلغ فيها الإنسان مرتبة الشعور الذاتى العالى .
 فعن عائشة فى إشارتها إلى تلك الفترة من حياة الرسول :
 « وَحَسِبَ اللهُ تَعَالَى إِلَيْهِ الْخُلُوةَ ، فلم يكن شيء أحب
 إليه من أن يخلو وحده » . وعن بعض أهل العلم : أن
 رسول الله (صلعم) حين أراده الله بكرامته وابتدأه بالنبوة
 كان إذا خرج لحاجته أبعد حتى تحسر عنه البيوت ويفضى إلى
 شعاب مكة وبطون أوديتها ، فلا يمرّ رسول الله (صلعم) بحجر
 ولا شجر إلا قال : السلام عليك يا رسول الله . قال : فيلتفت
 رسول الله (صلعم) حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلا

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ص ١٤٩ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .

الشجر والحجارة ، فكث رسول الله صلعم كذلك يرى
ويسمع ماشاء الله أن يمكث ، ثم جاءه جبريل بما جاءه من
كرامة الله وهو بحراء في شهر رمضان ^(١) .

وفي هذا النص الثمين نعرف الأحوال النفسية التي كان
فيها الرسول : فقد امتلأ كل ما حواليه ، في هذه الوحدة
الخصبة ، بالالوهية ، حتى صار يراها تتحدث إليه في الشجر
والحجر مهيئة إياه لتلقي الرسالة الكاملة من بعد . وما ذلك
إلا لأن الشعور بالرسالة قد بدأ يقوى حتى جعله لا ينظر إلى
العالم الخارجي إلا من خلالها . فصار الكون كله عامراً بها ،
لأن ذاته عامرة بهذه الرسالة الإلهية . والشبه هنا قوى بين
ما حدث للنبي وما حدث لغيره من الأنبياء ثم القديسين
وبخاصة القديس فرنسيسكو الأسيزي .

ثم يستمر هذا الشعور في نمائه صُعُداً بفضل الفترات
السنوية التي كان يمضيها بغار حراء وهو يجاور فيه من كل سنة
شهرآ . وفي هذا التحنث كان لا يزال يتابع ما جرت عليه
قريش في الجاهلية ^(٢) ؛ أعنى أن شعوره برسالته الخاصة لم يكن

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ، ص ١٥٠ .

(٢) الموضوع السابق .

قد تم بعد ، فهو لا يزال يفعل ما يفعله المتخفون في الجاهلية ، حتى إنه كان إذا انصرف من جوار الغار يذهب أولاً إلى السكبة قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعاً أو أكثر ثم يرجع إلى بيته . ولا شك في أن الرسول إبان تلك الفترات كان يفكر خصوصاً في الأحوال الروحية للأمة العربية ، وفي الأديان الأخرى المنتشرة في بلاد العرب ، ثم في الصلة التي يجب أن تقوم نظرياً بين العبد وبين الله . وفي هذا الجانب الأخير كانت تشغله خصوصاً الأمور الأخروية لشعوره بقرب الساعة ، فكانت تملك عليه مناحي تأملاته . ذلك أنه كان يرى لنفسه رسالتين : إحداها عربية ، والأخرى عالمية مطلقة . وكان يؤمن بالرسالتين في وقت واحد إبان تلك الفترة ، ثم انتقل الإيمان الشخصي إلى الإعلان العام تدريجياً . ومن هنا خطأ كثير من المستشرقين ، وبخاصة اسنوك هورخروني ونلينو^(١) ، في فهم هذا الجانب : فقد خاطوا بين الإيمان بالحقائق وبين الطريق لإذاعتها ، مع أن الأمر متباين تمام التباين . فالإيمان بالحقائق قد يتم دفعة واحدة كما هو الأغلب بالنسبة إلى ذوى الرسالات الإيمانية الكبرى ، أما طريق التبليغ

(١) راجع مادة « محمد » ، في « الانسكلوبيديا الإيطالية » .

Enciclopedia Italiana Treccani.

فيكون دائماً أو عادة تدريجياً . وهم قد نظروا إلى الإيمان بالحقائق من النظرة إلى التبليغ ، فكان خلطهم الشنيع في هذا الباب . ولهذا فنحن نرى أن النبي قد ملك الإيمان بالحقائق دفعة واحدة في الفترة السابقة على التبليغ ، ومنذ ابتداء التبليغ تدرج في إذاعتها .

أما رسالته العربية ففيها جانب سياسى وجانب روحى ، أو بالأحرى هى رسالة سياسية لأنها رسالة روحية ، فإن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية (بمعناها الأعم) لا ينفصلان . وهذا يفسر لنا ويردُّ في الآن نفسه على الاعتراض الذى يوجه إلى الإسلام من أنه قام بالدعوة الدينية وبالدعوة السياسية معاً . ذلك أن الإسلام ، وهو هذا فى المعبر الأعم عن الروح العربية الحقيقية ، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لا بد إذأ ، إذا شئت أن تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين . وشعوره بهذه الرسالة العربية يتلخص فى إيمانه بأن الحضارة العربية — بمعناها الأعم — قد وصلت إلى المرتبة التى يجب فيها تحقيق هذه الخاصية — خاصية التوحيد بين الدين والدولة — تحقيقاً كاملاً . أما وقد أخفقت الروم ثم الفرس فى هذا العمل ، فلم يبق إلا العرب من بين العناصر المكشونة للحضارة العربية هم الذين يستطيعون القيام به . ولذا

كان النبي على شعور كامل بأن الدور الحقيقي في سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موكول إلى العرب ، والعرب وحدهم . وما كانت المحاولات البيزنطية والفارسية غير تمهيدات وإعدادات لرسالة العرب التوحيدية الكبرى هاتيك . والشواهد المولدة لهذا الشعور عند النبي تعود خصوصا إلى ما شاهده إبان رحلاته التجارية إلى الشام من يقظة عربية هائلة عند القبائل العربية على التخوم الشمالية لشبه الجزيرة ، وبخاصة عند الغساسنة ؛ ثم ما كانت تأتى به الأخبار عن دولة المناذرة في الحيرة ثم الحميريين في الأطراف الجنوبية لشبه الجزيرة . ففي هذه القشعريرة الحصبة التي تولدت في القبائل العربية المتاخمة للحضارات الرومية والفارسية والينمية أكبر دليل على اليقظة العربية المتوثبة إلى تحقيق تلك الرسالة الموحدة .

بيد أن تحقيق هذه الرسالة السياسية لا يمكن أن يتم إلا على أساس إيمان جديد من شأنه أن يوجد هذه القوة المولدة للشعور بالوحدة ثم لبسطها في الخارج . ومن ناحية أخرى شاهد النبي الحال التي آلت إليها الأديان السماوية الأخرى في الحضارة العربية من بُعدٍ عن التصوير الحقيقي لطبيعة الصلة التي يجب أن تقوم بين الله وبين العبد ، ثم بين الله وبين الوسيط ؛

فقد أفضت إلى غلو لا يتفق وطبيعة تلك الصلة في أصلها الصافي ، فضلا عما لها من ملابسات فردية أو عنصرية أبعدها عن جوهرها السامي الأصيل الذي تنبع عنه . فأقنى النبي كيما يرد هذه الصلة إلى حقيقتها الصافية بعد أن رانت عليها تصورات لا تتناسب إلى أصولها الأولى ، وفي شعوره برسالته لم يتصور نفسه بصورة الناسخ لما سبقه ، بل بصورة المتمم المكمل لهذه السلسلة المستمرة من الأنبياء . وشعوره من ناحية أخرى بقرب الساعة ، وهو شعور إذا ترجم بلغة فلسفة الحضارات قيل : قرب انتهاء الحضارة العربية ، جعله يؤمن بأنه خاتم هؤلاء الأنبياء ، لأن الأنبياء لا وجود لهم إلا في الحضارة العربية . فإدام الإسلام آخر صورة دينية تلتجها هذه الروح ، فالنبي محمد هو خاتم الأنبياء ما في ذلك من ريب . ومن هذا يفهم دوره الأكبر في الحضارة العربية : فالصور الدينية في هذه الحضارة تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التي نشأت في أحضانها وهي اليهودية والزرادشتية ؛ ثم تبدأ يقظتها الأولى بالمسيحية ؛ وأخيراً تبلغ أوجها في الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية ، لأنها آخرها ، والآخر في هذه السلسلة ينطوي على كل ما سبقه : فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهي الذي بدأ في اليهودية ، والنبي محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس في

آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس . ولهذا فإن الكتب السماوية يتم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاحق . وبالعكس . فسفر « أشعيا » تنبأ ويمهد للمسيحية والأناجيل ، والأناجيل تمهد وتنبأ بالنبي محمد وبالقرآن ، أو هذا هو على الأقل ما في وعي اللاحق بالنسبة إلى السابق . فنحن نعرف ما هنالك من محاولات جديدة مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة . والأمـر في هذا معروف جيداً في المسيحية ، وفي الإسلام نراه لا يقل وضوحاً ، ماذا أقول ، بل ، يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلاً في الإسلام منه في المسيحية في هذه الناحية ، لأن الآيات القرآنية تشير إلى هذا بصراحة ^(١) . والأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبي — مما يتصل منها خصوصاً بهجير الراهب وورقة بن نوفل — تعمل على تأكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً ؛ ومن هنا نرى كتب السيرة تكرر فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم « صفة رسول الله صلعم من الإنجيل » ^(٢) ، فيجعلون النبي محمد هو « المنتحمن » بالسريانية ، و « البرقليطس » بالرومية . ثم لا يقتصر

(١) « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل » (« الأعراف » ، آية ١٥٧) .

(٢) السيرة : ج ١ ص ١٤٨ — ص ١٤٩ .

الأمر عند الشيعة على الإنجيل ، بل يرتفع إلى التوراة ، فيحاولون بواسطة حساب الحروف ، أعني علم الجفر ، أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة في كتب «العهد القديم» مراراً عدة ، ويستشهدون في هذا بالنصوص العبرية نفسها . وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد الى الآخر (١) .

تلك إذا الرسالة المزدوجة التي امتلأ النبي محمد شعوراً بها تدريجياً في غار حراء إبان أدوار تحنشه حتى بلغ مرحلة النضوج الكامل لتبليغ الرسالة ، وهنا أحس بما يحس به كل نبي من أن دور التأهب والامتلاء النفسى قد انتهى ، وعليه إذاً أن يبدأ بإذاعة رسالته ، فكانت حاله كذلك التي عبر عنها مارتن لوترفقال : « انقضى وقت الصمت » وأن وقت الكلام . لقد أرغمتني الحاجة . . . على الصياح والنداء » . بيد أنه — وهو الرسول — لا يستطيع أن يطلق دعوته إلا بعد الاستئذان ممن يشعر أنه مرسله ، فكان لابد أن يأتي أمر الله له كيما يقوم بتبليغ الرسالة الإلهية ، ولم يكن للنبي أن يتصل بعد

(١) راجع في هذا بحث پاول كراوس في « مجلة فينا لمعرفة الشرق »

بالله مباشرة ، فكان لا بد من ملك ينقل إليه أمر الله هذا ، وذلك الملك هو أعلى الملائكة ، جبرائيل . ونقل هذا الأمر إليه قد تم كذلك تدريجياً - لحكمة تطويرية . فتبدى له جبرائيل أول ما تبدى في نومه — بوصف الرؤيا المرحلة الأولى من مراحل النبوة ؛ فأمره بأن يقرأ في الكتاب الذي جاء به وفي نمط من ديباج . فأجاب النبي بأنه لا يعرف القراءة ، فسكر عليه الأمر عدة مرات حتى ألقى عليه جبريل القول : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ، فقرأها النبي ، ثم انتهى جبريل « فأنصرف عني وهببت من نومي ، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً . قال (أي النبي) : نخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صافٍ قدميه في أفق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله ، وأنا جبريل . قال : فوقفت أنظر إليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء . قال : فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك » (١) .

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ، ص ١٥١ .

وفي هذا الخبر يلاحظ أولاً أن جبريل قد أتى بكتاب مكتوب ، وذلك أن كلمة الله في اللوح المحفوظ ، ولعل جبرائيل قد أتى إليه بنسخة منه . ولكنه في كتابته ليس كالكتابة الإنسانية التي لا تدرك إلا بعد تعلم للقراءة ، بل هو الكلمة الحية لله . ولهذا « فالكتاب ، كما يقول تور أندريه : » لا يختلف اختلافاً أساسياً عن القول الحى كما هى الحال بالنسبة إلينا . إنما كان للكلمة المكتوبة عند الرسول حياة قائمة بذاتها مليئة بالأسرار . . . فكان دائماً يتصور على نحو ما أن اللوح المكتوب يتحدث بطريقة عامرة بالأسرار ^(١) . وعلى هذا فإن جبريل حينما طلب إليه أن يقرأ لم يقصد القراءة الإنسانية العادية ، بل القراءة الحية التى تتم بدون تعلم . وفي فكرة الكتابة هذه تأكيد لأنه - وهو الأسمى - إنما تلقى ما أوحى به إليه مكتوباً ، أى ثابتاً كاملاً ، من عند الله .

ويلاحظ ثانياً أن هذه الآيات الأولى التى أوحى بها إلى النبي فيها تأكيد للمعنى البارز في رسالة النبي ، وهى أنها تحدث

(١) تور أندريه : « شخصية محمد في حياة أمته واعتقاداتها » .

ص ١٥ . استوكهلم سنة ١٩١٧ .

Tor Andrae, *Die Person Muhammad in Leben und Glauben seiner Gemeinde.*

الصلة بين الله وبين الإنسان تحديداً دقيقاً ، فترد العلم الإنساني إلى العلم الإلهي الذي هو مسجل بالقلم في اللوح المحفوظ عند الله . فرسالته إنسانية ذات مصدر إلهي : إنسانية لأن الله خلق الإنسان من علق ، أعني أن جوهر الإنسان نفيس^(١) ، وذات مصدر إلهي ، لأن العلم - وهو المكون لحقيقة الإنسان - صادر عن الله . وفي الجمع بين هذين الجانبين : الإنساني والإلهي ، يقوم المعنى الأعمق لرسالة محمد ، لأنها تعيد إلى الإنسان سالف مكاتبه التي عبرت عنها التوراة فجعلت الإنسان قد خلق على صورة الله ، بعد أن نظر إلى الإنسان على أنه شيء حقير غارق في الخطيئة يجب عليه أن يمحو ذاته نهائياً حتى يظفر بالخلاص . كما أنها تحدد الصلة بين الإنسان - وقد رددَ اعتباره - وبين الله على أساس أن الإنسان في صلة تسليم يُجاهه الله ، ولسكنه تسليم يحتفظ فيه الإنسان مع هذا بفعاليته الواضحة : فالفعل الإنساني واللفظ الإلهي كلاهما متضافر مع الآخر ولا سيادة مطلقة للواحد على الآخر . وفي هذا نشاهد في الإسلام جانباً إيجابياً واضحاً ، إلى ذلك الجانب التسليمي الذي لا يمكن أن يخلو منه دين ، لأن كل

(١) نريد أن نفهم « علق » بهذا المعنى ، لا بالمعنى الشائعة عند المفسرين .

دين لا بد أن يقوم على شيء من التسليم لوجه الله . فهذا
الازدواج اذاً في تصور الصلة بين الله وبين الإنسان
طابع جوهري له أخطر الأثر في تحديد مضمون العقائد في
الإسلام .

أما وقد وصلنا في حياة الرسول الروحية الى هذه النقطة
الحاسمة التي تفصل بين عهدين : عهد التحضير ، وعهد التبليغ :
التحضير لتلقي الرسالة من لدن الله ، والتبليغ لها بإذاعتها في
الناس ونشر الدعوة - فعلينا أن ننظر في الصورة التي كانت
عند المسلمين الأول عن نبيهم ، مما يكون المرتبة الأولى
لصورة النبي في ضمير أمته . فنلاحظ أولاً أن أغلب
الصحابة كانوا ينظرون إلى النبي بنفس النظرة التي نظر
بها إلى نفسه : أي أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معان ،
وإن كان أعلى مرتبة في سلم الإنسانية ، وأنه رسول لحسب ،
أعنى أنه إنما يصدر عن وحي إلهي هو وحده الذي يقيد
المؤمنين . فإن كانت أقواله صادرة عن نفسه ، لا عن وحي
صريح ، فالمسلمون في حل من اتباعه . فلنعرض الآن لهاتين
النقطتين في شيء من التفصيل . أما من الناحية الأولى فلا
تأليه ولا تقديس ولا عصمة : إنما هو بشر يوحى إليه ، وهو

يخطئ. ولكن الله يعفو عنه، وينص على هذا صراحة في القرآن. وهو لا يأتي بمعجزات من عنده، ومعجزته الوحيدة هي القرآن الموحى به من عند الله، وهو قابل للانفعال بما يفعل به بنو الإنسان، على سمو في مراتب انفعاله. وهو يشارك الناس في دنياهم بقدر كاف، بحيث لا يريد أن يتميز منهم تميزاً ظاهراً في شيء من الملابس والمأكل وما إليهما. فهو إنسانى، وإنسانى جداً، ولا شيء مما هو إنسانى بغريب عنه. ولسنا نجد فيما يروى من أخبار الصحابة عن عهد الرسول ما يدل على خلاف هذا. أما ما يروى عن «بركة» الأشياء التي يتناولها الرسول ويستخدمها مما هو مروي مثلاً عن المغيرة بن شعبة ومن إليه، فنحسب أنه لم يوجد في عهد الرسول إلا بصورة أولية لا تحتل التأويلات التي نذهب إليها اليوم من وراء معنى «البركة» مما هو وليد العصور التالية، أو أنه في الواقع من الأشياء التي أضيفت من بعد إلى الصحابة تبريراً لما سيذهب إليه المتأخرون.

ثم يلاحظ من الناحية الثانية أن النبي كان لا يجعل أقواله أوامراً واجبة الاتباع والتسليم بها إلا في الأحوال التي تكون فيها هذه الأوامر صادرة عن وحي إلهي صريح. والصحابة بدورهم كانوا على شعور كامل بهذا المعنى، حتى إنهم كانوا

ينبهون الرسول نفسه إليه في بعض الأحيان . فيروى مثلاً أنه في أثناء غزوة الخندق لما أن اشتد البلاء على المسلمين في أول الأمر ، رأى النبي أن يستميل قبيلة غطفان التي تحالفت مع قريش في تلك الغزوة هي وبني قريظة ، فجرى بينه وبين قائدها صلح كتبوه في كتاب مؤداه أن يُعطيا ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما من قبيلة غطفان عنه وعن أصحابه . وبعث النبي إلى سعد بن مُعاذ وسعد بن عُبادة قائدي الأوس والخزرج على التوالي ، فذكر لهما ما فعل واستشارهما فيه ، فقالا له : « يا رسول الله ! أمرأ تحبه فتصنعه ، أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ، أم شيئاً تصنعه لنا ؟ ... يا رسول الله ! قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعاً ، أخين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟! والله مالنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله صلعم : فأنت وذاك . فتناول سعد بن مُعاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا . » (١)

(١) ابن هشام : « السيرة » ، ج ٢ ، ص ١٦١ .

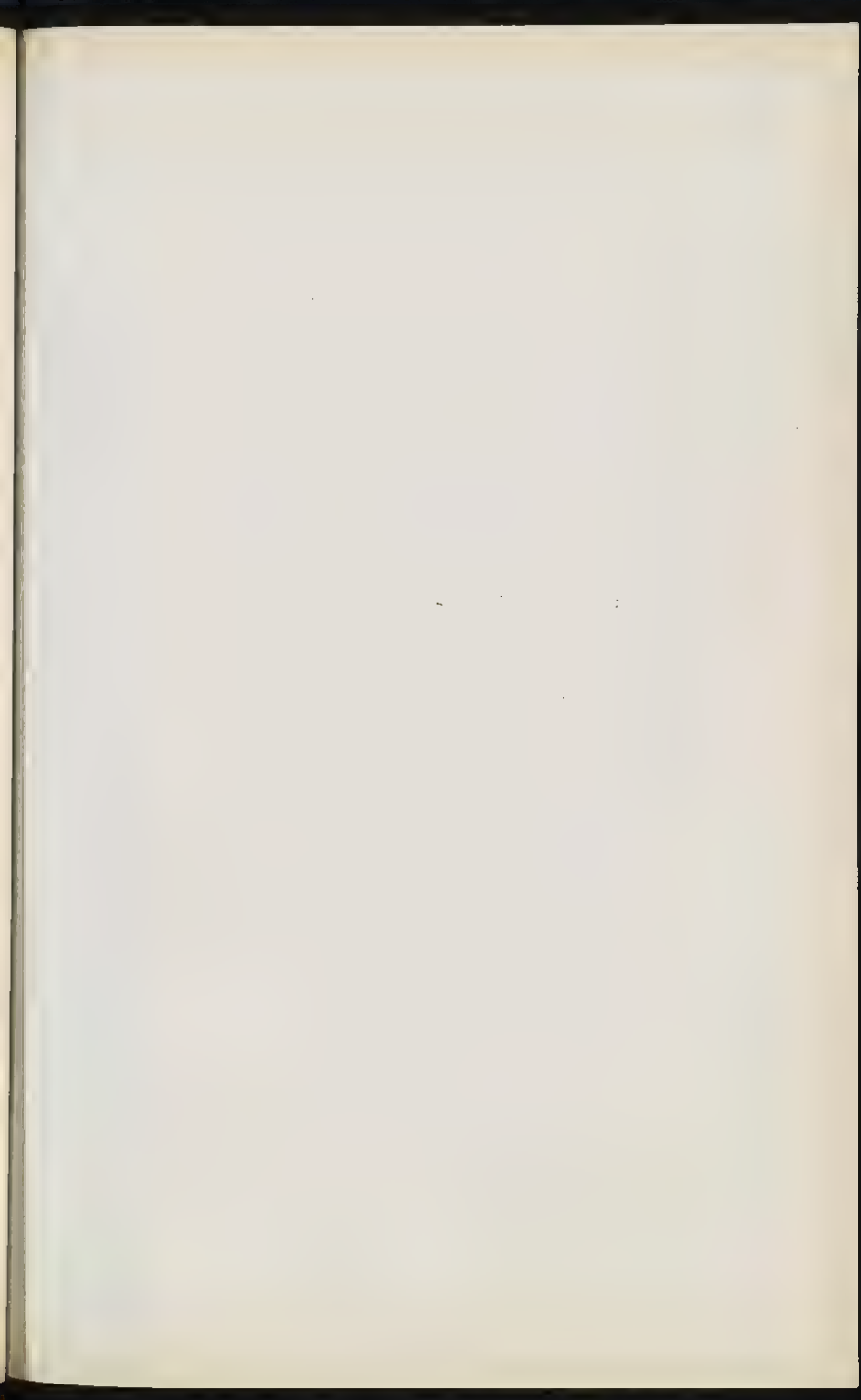
هذا ، أيها السادة ، مثل من أعلى الأمثلة على الأخوة الكاملة والحرية المطلقة في إبداء الرأي والتقدير الكبير لكرامة العقل الإنساني لا نكاد نجد له نظائر كثيرة في الأديان الأخرى . بل لم يقتصر أمر تنبيه الصحابة للرسول ورده إلى ما يرون على المسائل العامة التي تتصل بالجماعة الإسلامية ، إنما امتد كذلك إلى الأفعال والأحوال الشخصية للرسول . فيروى أن عبد الرحمن بن عوف لما رأى النبي يبكي على قبر ابنه ، زجر النبي بعنف قائلاً : إنما تفعل بهذا ما تنهى عنه الناس (١) .

فأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه ! إن في هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية . وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها في احتفالنا هذا بمولده الكريم .

(١) ابن سعد : « الطبقات » ، ق ١٠١ ج ١ ، ص ٨٨ .

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة ونصوص غير منشورة



صورة هرمس في الفكر العربي

هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري تحوت ، لما أن اتصلوا بمصر منذ عهد مبكر أسبق من عهد هيرودوتس ، أو من أيامه فقد تحدث عن معبد لهرمس (٢ : ١٣٨) . والإله تحوت عند المصريين كان من مناقبه أنه يحسب عدد السنين والزمان ، ويقدر لكل إنسان مقدار أجله ، ولذا كان يعد سيد المصير ، وأنه الذي اخترع الكتابة كما أبدع كل ما يتوقف عليها من علوم وصناعات ، على رأسها السحر والطب والفلك والتنجيم والصناعة ، ثم ما لبث أن ارتفعت ألوهيته فصار ذا دور بارز في الكونيات التي أنشأها كهنة هرموبولس التي عُددَ ربها ، فأصبح إلها عظيما عنه يصدر الخير ، وعد بمثابة قلب رع وسيد الزمان وسلطان السنين ، وهو قديم ، حق ، وكل ما ينبثق من قلبه يتصف بصفة الوجود ، وما ينطق به يستمر أبداً .

وهرمس عند اليونان له من الصفات ما يقرُّ به كثيرٌ من تحوت مما ييسر لليونانيين عملية التمثيل هذه : فهو طيب ، يعرف مزايا السحر لطب الأدوية ، وهو رسول الآلهة ،

وبالتالى هو المترجم عن الكلمة الإلهية ، حتى إن أفلاطون قد لذه أن يشتق هذا الاسم من اللفظ : εἰρηνεύς أى الترجمان (محاوراة « أقراطيلوس » ، ٤٠٧ هـ وما يتلوها) مع ما فى هذا من تعسف ظاهر وعبث ، بيد أن هذا العبث كان له أثره الكبير من بعد . فيككتيوس من أبديرا ينسب إليه اختراع الألفاظ والكتابة والعبادة الإلهية والفلك والموسيقى والألعاب وحسن الإيقاع . وعند الرواقين أن هرمس هو اللوغوس أو الكلمة . ثم يصبح هو اللغة نفسها ، لأنه الرسول ، واللغة هى الرسول بين العقول . وفى هذا كله نشاهد الشبه البارز الذى سرعان ما جعل اليونانيين يقولون إن تحوت المصرى هو هرمس اليونانى .

ولقد كان لليونانيين ولع شديد بهذه الهويات بين آلهتهم والآلهة الأجنبية . والظاهرة عينها نراها تتكرر فى الفكر العربى الإسلامى ، لكن مع الأنبياء بطبيعة الحال ، ما دام التوحيد هنا لا مجال فيه لشيء مما كان يفعله اليونان : أعنى أن البحث عن الهويات سيكون بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام وبين الآلهة الأجنبية ذوات التأثير والمكانة فى الأذهان والأقطار العربية . وكان الوسيط لهذا فى بعض الأحيان هو الإسرائيليات : الصحيح منها والمنحول .

والنبي الذي وجد فيه المفكرون العرب ما يشبه هرمس هو إدريس . وإدريس كما ورد في القرآن لا يصوّر إلا بما صور به في التوراة من أنه كان ورعاً صالحاً وأن الله رفعه إليه وأنه كان صابراً : « واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبيّاً » ورفعناه مكاناً عليّاً ، ^(١) ؛ « واسمعيلى وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين » وأدخلناهم فى رحمتنا إنهم من الصالحين ، ^(٢) . ولا يرد فى القرآن ، كما فى التوراة ، مقدار سنة ، إذ ورد فى التوراة أنه عاش ٣٦٥ سنة على الأرض ، مما يدل على أنه بطل شمسى . لكننا نجد إلى جانب هذه الصورة القرآنية — التورانية لإدريس ، صورة أخرى فى قصص الأنبياء لدى المؤرخين ^(٣) . فيذكر أن إدريس كان « أول من خط بالقلم ، وأول من خاط الشياى ولبس الخيط ، وأول من نظر

(١) سورة مريم (٥٧ وما يليها) .

(٢) سورة الأنبياء (٨٥ وما يليها) .

(٣) الطبرى : « تاريخ » الطبرى ، ١ : ١٧٢ وما يليها ؛ اليعقوبى :

١ : ٨ — ٩ ، ١٦٦ ؛ ابن الأثير : ١ : ٤٤ ؛ الديار بكرى : « تاريخ »

١ : ٦٦ ؛ أبو زيد : « البدء والتاريخ » ، ٣ : ١١ وما يليها ؛

ثم التعلبي : « عرائس المجالس » ، ٥٠ — ٥١ .

في علم النجوم والحساب « كما يقول الثعلبي ^(١) . والقفطى يفيض في هذا المعنى ، خصوصا وهو يتحدث عن إدريس على أنه هو هرمس ، فقال : « وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو الخلائق الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله عز وجل ، وتكلم الناس في أيامه باثنين وسبعين لساناً ، وعلمه الله عز وجل منطقهم ليعلم كل فرقة منهم بلسانها ، ورسم له تمدن المدن ، وجمع له طالبي العلم بكل مدينة ، فعرفهم السياسة المدنية وقرر لهم قواعدها ، فبنت كل فرقة من الأمم مدناً في أرضها ، وكانت عدة المدن التي أنشئت في زمانه مائة مدينة وثمانين مدينة ، أصغرها الرها . وعلمهم العلوم . . . وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم ، فإن الله عز وجل أفهمه سر الفلك وتركيبه ونقطة اجتماع السكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب . ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقراءها إلى ذلك » ^(٢) .

ومن هذا يلوح أن ثمت مصدرين لصورة إدريس في

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، المطبعة السعيدية بالقاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ٣ ، طبع

مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م .

الفكر العربى : إحداهما التوراة والقرآن ؛ والأخرى السكتب التاريخية . ويشبه أن يكون المصدران معاً هما اللذين أثرا فى رجل كالثعلبى ؛ لأنه جمع بينهما فى صورة واحدة هى فى نظره صورة دينية خالصة . فمن أين وردت الصورة الثانية وهى التى نراها خصوصاً عند القفطى فى أكمل ما ترد ؟

أكبر الظن أنها أخذت عن كتب الصنعة والكتب الفلسفية عامة ومنها انتقلت إلى المؤرخين . ذلك أن نفس الظاهرة التى وجدناها عند اليونانيين فى اتصالهم بالمصريين قد تجددت عند العرب فى تقبلهم للتراث اليونانى ، فحاولوا أن يجدوا فى هرمس — كصورته السكتب الهرمسية ، وقد انتشرت انتشاراً هائلاً فى القرن الثالث وما تلاه — شخصية من أشخاص الأنبياء حتى يظفر بحق المواطن فى دار الإسلام الروحية . وهنا يمكن المرء أن يتساءل : ولماذا لم يتم هذا إلا بالنسبة إلى هرمس وحده من بين بقية الآلهة الأجنبية ؟ والجواب عن هذا ميسور واضح :

ذلك أن هرمس هو الإله الوحيد الذى كان ذا أثر ضخم فى التطور الروحى والعلى عند العرب ، فلم يكن يعنيه غيره من بين الآلهة كاهم . فمن الطبيعى خصوصاً وهو صاحب الوحي والنبوة فيما يتصل بالمصير والمقدور وطوالع الناس والأحوال

الكونية الرئيسية — أن يهبوه صفة شرعية بحشره في زمرة الأنبياء المعترف بهم في الإسلام .

وهنا يرد سؤال آخر : لماذا لم يُختَر إلا إدريس ، مع أنه كما صوره القرآن والتوراة من قبل لا ينطبق على هرمس ؟ والقطع في الجواب عن هذه المسألة غير ميسور إلا إذا عرفنا أن شيئاً من هذا قد تم من قبل في الكتب اليهودية المنحولة وغيرها مما يدخل في عداد الأدب الرباني *rabbinique* فيما يتصل بهرمس وواحد من أنبياء العهد القديم ، خصوصاً أخنوخ ، الذي تقول عنه الكتب الإسلامية إنه هو إدريس . وإذا لم يكن في وسعنا الآن — بما لدينا من وثائق — أن نقرر وقوع هذه الهوية بين هرمس وبين أخنوخ في الكتب اليهودية ، بيد أننا نستطيع افتراض شيء من ذلك ، وإلا لم نفهم المصدر في حدوث هذا في الكتب الإسلامية — اللهم إلا أن تكون الأخيرة هي التي فعلت كل هذه العملية : إدريس = أخنوخ = هرمس = تحوت .

وفي هذا يمكن أن نفترض أسباباً اشتقاقية تعسفية مثل ما ورد في « عرائس المجالس » للثعلبي من أن إدريس « سمي إدريس لكثرة درسه الكتب وصحف آدم وشيث » (١) .

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٥ ، القاهرة . بدون تاريخ .

أعني من هذا ان المؤرخين وجدوا أن اسم إدريس هو أقرب
الأسماء — لغوياً واشتقاقياً — إلى أن يتخذ للدلالة على من
عنى بالكتابة والدرس والصحف واللغة ، وهو هرمس .

وعلى كل حال فإن الأمر في إدريس نفسه مختلف فيه
أشد الاختلاف : فنيلدكه قال إنه من المحتمل أن يكون
« أندريه » ^(١) . وهرتمن رد عليه ^(٢) قائلاً إن أندريه هذا
الذي رفع مكاناً علياً ما هو إلا طباط الإسكندر ، هذا الطباخ
الذي ظفر بالخلود . كما أننا نجد في بعض المصادر الإسلامية
ما يميل إلى القول بأنه هو إلياس أو الخضر .

دخل هرمس إذاً دار الإسلام الروحية على أنه إدريس
(هل يكون هذا الاسم تحريفاً للفظ هرمس ؟) وكان له أثر
ضخم كشف عنه الأستاذ ماسينيون في بحثه بعنوان « ثبت
المؤلفات الهرمسية العربية » المالحق بكتاب فستوجير عن
« وحى هرمس المثلث بالعظمة » ^(٣) . فيبين كيف أن

(١) نيلدكه Nöldeke « مجلة الآشوريات » *Zeitschrift für Assyriologie*

ج ١٧ ، ص ٨٤ وما يليها .

(٢) ر . هرتمن « R. Hartmann : « مجلة الآشوريات » ، ج ٢٤

٣١٤ وما يليها .

(٣) Le R.P. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste* (٣)
app. III : « Inventaire de la littérature hermétique arabe » par
Louis Massignon. Paris, 1944.

وراجع هذا الكتاب إجمالاً فيما يتصل بموضوعنا هذا .

الاعتراف بهرمس في نظر الكتاب العرب، وأغلبهم مسلمون ،
لا يعنى اعتناق تلك العقيدة الوثنية التي كانت لا تزال قائمة في
حَرَآن في مستهل القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى)
عند الصائبة الذين كانوا ينظرون إلى هرمس على أنه إله كل
المخترعات المدنية . ويقول إن هرمس — إدريس لم يكن نبياً
أوحى إليه بنص لا يتغير عن طريق ملك ، شأن بقية
الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل والقرآن) ، بل أتى ليعلم
الناس بإلهام (في مقابل « الوحي » ، وهو التنزيل غير المباشر
بواسطة ملك) كيف ينظمون المدن والأمصاار وينشئون
الصناعات . . . وكان أول المسلمين الذين اعتنقوا أو آمنوا
بالهرمسيات هم من الشيعة الذين يرون أن التاريخ دورى . . .
ولقد استعان المشتغلون بالدراسات المتصلة بالتراث الهلينى
بهرمس — إدريس ليجدوا لهذا التراث حق التوطن في دار
الإسلام ، بينما كان المنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو غير
معترف بهما بعد . . كذلك استعان به الزنادقة من ذوى
النزعة المانوية والصائبة كيما يدرأ عنهم الاضطهادات التي
استهدفوا لها في ذلك العهد (القرون الثانى والثالث والرابع
للهجرة) ؛ ثم كان لهرمس أثره خصوصاً في الصناعات المتصلة
بالفلك مثل الأسطرلابات والأنابيق .

لكن سرعان ما قام رد فعل ضد نفوذ الآراء الهرمسية، وبخاصة ما اتصل منها بعلم التنجيم والسحر والطلسمات . لهذا جاء أتباع هرمس من بعد فحاولوا أن يؤكدوا الجانب الدينى فى هرمس . فمما يرويه السرخسى عن أستاذه السكندى « أنه نظر فى كتاب يُقرُّ به هؤلاء القوم (الصابئة) ، وهو مقالات لهرمس فى التوحيد ، كتبها لابنه ، على غاية من التفانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها » (١) . ثم ما لبث أن انتقل تأثيره إلى الصوفية عن طريق ذى النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ = سنة ٨٥٩ م) خصوصا فى فكرة استخدام « الروح » فى مقابل « العقل » ، فى إدراك المسائل الإلهية .

تلك خلاصة ما يقوله الأستاذ ماسينيون فى استهلال بحثه الذى أشرنا إليه . ونحن نلاحظ أولا أن قوله بأن هرمس — إدريس لم يكن معدوداً عند العرب من الأنبياء ذوى الوحي المغزل يمكن أن يعترض عليه بما يورده المؤرخون والمفسرون من أن الله تعالى شرفه بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين

(١) « المهرست » لابن النديم ، ص ٤٤٤ — ص ٤٤٥ ، القاهرة

صحيفة^(١) ، ثم خصوصاً بما يرد من أخبار خاصة بالسَّرب
وباللوح الذى من زبرجد أخضر ، وهو الذى فيه « صنعة
الطبيعة » ، ثم بالكتاب الذى فيه « سرّ الخليفة وعلم عل
الأشياء »^(٢) ، مما هو وارد فى نصوصنا التى ننشرها هنا .
وهذه المسألة مهمة ، لأنها تبين لنا التغيير الذى طرأ على
صورة هرمس فى الحضارة العربية . ففكرة السَّرب هى التى
تدل على الرمز الأولى لروح الحضارة العربية ، إذ السَّرب
هو الكهف الذى وفقاً له تتصور هذه الروح المكان ، وهو
بعينه السرداب الذى يختفى فيه الإمام المستور عند الشيعة .
واللوح هو بمثابة اللوح المحفوظ ، وما إلى هذا من أفكار دينية
تنبع من صميم الروح العربية والسامية . والكتاب هو بمثابة
الكتاب المقدس المستكمل فى أصله من اللوح (المحفوظ) .
ففى هذه الأفكار الثلاث إذاً : السرب ، اللوح ، الكتاب —
نشاهد خير معبر عن روح الحضارة العربية ؛ كما نلاحظ
التغيير الذى طرأ على صورة هرمس من المصريين إلى

(١) « تفسير » الفخر الرازى ؛ ج ٥ ص ٥٦٦ ، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

== سنة ١٨٩٠ م .

(٢) راجع النصوص بعد ، رقم ١ ورقم ٢ .

اليونانيين ثم إلى الحضارة العربية في مظاهرها : الهلينية ،
والكلدانية ، والعربية . وفي النصوص التي نقدمها هنا ، والتي
وجدت كلها في العربية ، خير تعبير عن هذه المظاهر الثلاثة .

فالنص رقم ١ يمثل الصورة الهلينية hellénistique
لهرمس . وهو — بحسب ما يرد في آخره — مأخوذ من
كتاب « الاسطياخس » . وهذا الكتاب مما ينسب إلى
هرمس ^(١) ، ويوجد منه فقرات طويلة في كتاب « المجموع
المبارك » للمسكين (مخطوطة باريس برقم ٤٥٢٤ ورقة ١٤ ،
١١٣٦ ، الخ) ؛ وفي « غاية الحكيم » المنسوب إلى الجريطي
(نشرة رتر ، ج ١ ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٢) وفي مخطوطة
باريس برقم ٢٥٧٧ (« كتاب علل الروحانيات ») ، كما أشار
إلى ذلك ماسينيون في مقاله المذكور آنفاً ^(٢) .

والمهم في هذا النص خصوصاً فكرة الطباع التام
وروحانية الفيلسوف ، وهي الفكرة التي أشرنا من قبل إلى
أهميتها وما سيكون لها من أثر خطير في الفكر الإسلامي

(١) ابن النديم : « الفهرست » ص ٤٩٦ س ١٢ ، طبع مصر .

(٢) الكتاب السابق ، ص ٣٩٤ .

العربي . وهي هنا لا تزال لابسة ثوباً وثنياً ، إذ لا حديث في هذا النص عن اللوح والكتاب ، بينما نجد في النص رقم ٢ الذي يمثل المظهر العربي لصورة هرمس أن اللوح والكتاب هما من أهم ما عني به المؤلف في ذكر قصة هرمس أو هرمس بلياس . وإنما اقتصر نص «الاسطخس» على فكرة «السرب» لأنها أساسية في تصور الروح العربية . هذا فضلاً عن استبعاد التنزيل الإلهي في نصنا الأول ، لتلك النزعة الوثنية عينا ، ورد الأمر إلى طباع تام هو بمثابة الملحق للفيلسوف الحكمة بطريق إنساني ، وهو ظاهر خصوصاً في كيفية دعوة هذا الطباع التام : فهي تتم بواسطة أدعية وتحضيرات سحرية .

أما النص رقم ٢ فمأخوذ من كتاب «سر الخليقة وسنة الطبيعة» المنسوب إلى بلياس ، وأكبر الظن أنه ألف في عهد المأمون (المتوفى سنة ٢١٨ = سنة ٩٣٣ م) ، ألفه أحد المسلمين ونسبه إلى بلياس الطوائى ، وقد نشرنا هنا استهلاله ثم خاتمة لأنهما يتصلان بصورة هرمس . أما الكتاب نفسه فقد درسه كراوس دراسة وافية في الجزء الثاني من كتابه «جابر بن حيان»^(١) ، فنكتفي بالإحالة إليه . ومن الملاحظ

(١) ص ٢٧٠ — ص ٣٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ : Paul Kraus :
Jabir Ibn Hayyan,

هنا فيما يتصل بالنص الذى أوردناه أن بلنياس هو هرمس كما يستبين من مقارنة هذا النص بالنص رقم ١ .

وفى النص رقم ٣ نشاهد الرواية نفسها ، منسوبة هذه المرة إلى أفلاطون . وهذا التطور فى نسبة الصورة نفسها من هرمس إلى بلنياس إلى أفلاطون ، ثم إلى أرسطو كما فى نهاية نص « الاسطوخس » ، حيث ورد أن الكتاب لأرسطو — ويلوح أن نسبته إلى أرسطو قديمة ، إذ نراها عند موسى بن ميمون^(١) — نقول إن لهذا التطور دلالة فى محاولة الفسكرك العربى تمثـل هؤلاء الأشخاص حتى يصبحوا جميعاً جزءاً من كيانه .

والنص الرابع يمثـل الصورة الكلدانية ، أعنى الصابئة ، لهرمس ، فيقول لنا إنه نبى الكلدانيين واسمه « ذواناى » ، وتفسير ذواناى : مخلص البشر ، ، وإنه هو هرمس الثانى ، أما هرمس الأول فكان فى الألف الثانية بينما هرمس الثانى فى الألف الثالثة ، والألف الأولى كان فيها آدم . وفى هذا التاريخ الدورى يقوم على كل دور « نبى ملك عالم مستخرج مبتدع لصنائع وعلوم كثيرة » . وفى هذا صورة التاريخ كما تراه الروح العربية . وهنا فى هذا النص نجد بعضاً من

(١) اشقولزون ، « الصابئة » ، ج ١ ص ١٧٥ ، سنة ١٨٥٦
Chwolson : Ssabier.

المزج بين الأفكار الشرقية الكلدانية وبين الأفكار المسيحية ،
أو على الأقل وجه الشبه بينهما قوى بارز للعينين .
تلك هي الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس في
تطورها حتى الفكر العربي ، وفيها تبدى في الوقت نفسه
المميزات البارزة للروح العربية ، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة
الإنسانية .

وصف المخطوطة رقم ٤٢٩١

تصوف بدار الكتب المصرية

على الرغم من أن الصفحة الأولى تذكر عنوان إحدى
عشرة رسالة على أنها متضمنة في هذا المجلد ، فإنه لا يوجد في
هذا المجلد إلا الرسائل الست الأولى منها فقط ، وهي :

١ - كتاب رسالة «روح القدس في مناصحة النفس»
تأليف شيخ العارفين وإمام المحققين وعمدة المترفعين ، صاحب
الحتم المحمدى ، والسر الصمدى ، الشيخ الأكبر والكبريت
الأحمر الشيخ محي الدين محمد بن محمد بن عربي الأندلسي الحاتمي
الأندلسي (كذا ! مكررة) الطائى - [من ورقة ١ إلى
ورقة ٩٦ ب] .

٢ - مختصر كتاب «الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت
به في طريق الآخرة» ، تأليف حضرة الشيخ الأكبر العارف
المحقق محي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي الأندلسي -
[من ورقة ٩٧ إلى ورقة ١١٢٠]

٣ - كتاب «مرآة المعاني لإذراك العالم الإنساني» ويقال

له أيضاً : طب الإنسان من نفسه — [من ورقة ١٢١ ٩
إلى ١١٣٥] .

٤ — رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر — وهي التي
سننشرها هنا — من ورقة ١٣٦ ١ إلى ١٣٧ ١ بخط نسخي .
[١٣٦ ١ = ٢١ س ، ١٣٦ ب = ٢١ س ، ١٣٧ ١ = ٧ س]

ويتلوها (١٣٧ ١) مقتبس عن الطبري في بيان أعمال
الصائبين في استجلاب قوى الكواكب في ٩ س ، ثم باب
صرع الصحيح وتلبس الكف في ٧ س .

٥ — تحفة السّفرة إلى حضرة البررة ، تأليف حضرة
الإمام العارف ابن عربي الحاتمي [الحاتمي] نفعنا الله به وجعلنا
من حزبه آمين ! [من ورقة ١٣٨ ١ إلى ١٤٧ ١]

٦ — ويتلو ذلك : القصيدة التائية للشيخ الأكبر حضرة
محيي الدين (ورقة ١٤٧ ب إلى ١٥٧ ب) .

وفي نهاية المخطوطة كلها : « تمت تائيه حضرة سيدي
ومعتقدي الشيخ الأكبر محيي الدين ، قدس الله سره المتين —
على يد أفقر العباد عبد الحق بن محمد المرزباني عفي عنهما آمين .
(١٥٧ ب) . »

ويرد اسم هذا الناسخ في الصفحة الأولى هكذا : « علقها
لنفسه فقير عفو الله عبد الحق بن محمد بن محمد بن أحمد بن
أحمد الشهير بابن المرزباني . . . » ، كما يرد اسم هذا الناسخ
المالك لهذه المخطوطة (« علقها لنفسه ») في أواخر الرسائل :
١ ، ٦٠٣ ، ويرد التاريخ ١٠٥٣ هـ — وهو تاريخ نسخ هذه
الرسائل — في أواخر الرسائل : ١ ، ٢٠٣ .

نصوص لم تفسر

فائدة: بصورة هرمسي في الفكر العربي

- ١ -

[١١٣٦] رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر :

قال سقراطيس الحكيم : الطباع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : بمن تستدرك الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومديرة^(١) ، فتفتح مغاليق الحكمة ، وتعلبه ما استشكل عليه ، وتوحى إليه بصوابها ، وتلهمه مفاتيح أبوابها في النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم العالم الناصح ، الذي يعلم الصبي الكلمة بعد الكلمة ، فكلما أحكم باباً من العلم أدخله في باب آخر ، ولن^(٢) يخاف ذلك الصبي

(١) ص : مديرة .

(٢) ص : أن .

النقص في علمه مادام له ذلك العالم باقياً^(١) ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويبتدؤه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ؛ وهو قوة تأيد ، لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه .

وللحكمة في هذه الروحانية تدبير ، هو السر الموضوع بينهم الذي لا يطالع عليه أحدٌ غيرهم ، وهو السر المكتوم في الحكمة . ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ، ولا جليل ، إلا أبدت الحكماء لتلاميذهم ، وأداروه فيما بينهم بكتب ومساائل ما خلا هذا السر المكتوم الذي هو بتدبير روحانية الطباع التمام . وكان^(٢) الحكماء يسمون هذه الروحانية : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش — هذه أربعة أحرف ، أسماء هذه الروحانية وتمجيدهم ، كانوا يسمونهم بها عند الحاجة إليهم .

وقد ذكر هرمس قال : إني < لما > أردت استخراج علم علل الحقيقة وكيفيتها ، وقعت على سرب مملوء^(٣) ظلمة ورياحاً ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته [١٣٦ ب] ، ولم يضيء لي فيه سراج لكثرة

(١) ص : باق .

(٢) ص : وكانوا .

(٣) ص مملوءا .

رياحه (١) . فأتاني آت في منامى بأحسن صورة ، فقال لي :
خذ نوراً فضعه في زجاجة تقيه من الأرياح وتسير لك ،
وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالا
بالطلسم معمولا ، فإنك إذا استخرت ذلك التمثال ، ذهبت رياح
السرب وأضاء لك . ثم احتفر في أربعة أركانه ، واستخرج
علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها .

قلت له : ومن أنت ؟

قال : طباعك التام ؛ فإن أردت أن تراني فادعني باسمي .

قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟

قال : يماغيش فغديسواد وغدداش يوفغاديش .

قلت : في أي حال أدعوك ، وكيف أصنع دعائي إليك ؟

قال : إذا نزل القمر برأس الحمل ، ليلا كان أو نهاراً ،

نخذ أربعة أقداح يسع كل واحد رطلا ، فاملا كل واحد من

(١) قارن بهذا ما ورد في كتاب « الأحجار على رأى بليناس »
لجابر بن حيان : « قال بليناس : أقول وأصف الحكمة التي أبدت
بها بعد خروجي من السرب واخذ الكتاب والوح : إن الذي يعم
الأشياء كلها الطبائع التي هي البسيطة لا المركبة ... » (مختار رسائل
جابر بن حيان » ، نشرة پ . كراوس ، القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .
= ١٩٣٥ م ، ص ١٢٦ س ٧ — س ٩) . وقارن بمقدم النص

لون الدهن : دهن السمسم ودهن الجوز ودهن البقر . ثم خذ أربعة أقداح على ذلك المثال ، فاملأها خمرآ ، وضعها ، ثم اعمل حلوآ من دهن الجوز والسمن والعسل والسكر وسميد^(١) وحولاً^(٢) وتين ، وضعه على خوان كبير ، ثم خذ شمعة فأسرجها وضع الخوان على شيء ، وضع حوله الأقداح الثمانية والسراج ، ثم خذ يديك فضعه على الخوان واحدة واحدة . ثم خذ بحمرتين مملوءتين خمرآ ، فدخلن في أحدهما بالكفة والأخرى بالعود المطرسي^(٣) . ثم قم أنت قائماً وقل سبع مرات : يماغيش فغديسواد وغدأش يوفغاديش . فإنك إذا فعلت ذلك رأيتني . فكان الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطبائعهم التام . ودعاهم حين أخبرهم هرمس الحكيم بذلك عنهم ؛ وعلموا أنهم إنما هرمس وضع ذلك للهبة والموافقة ؛ فكانوا يأكلون ذلك الطعام هم ومن أحبوا .

قال [١٣٧] أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية ، تقويه وتلهمة وتفتح له مغاليق أبواب

(١) السميد (بالذال والذال) : الدقيق الأبيض .

(٢) الحولأ : شعروجه الجلد أو قشرة الجلد .

(٣) طرسي الطيب : خلطه بالأفاويه .

الحكمة ، متصلة تلك بنجمه ^(١) العالى المدبر معه بمن يربو معه .
ويغذيه . ولكل ملك قوة وتأيد من الملك ، عال ^(٢) رفيع ،
متصل ^(٣) وصله بنجم فلكه العالى فى مكانه . فكان الحكماء .
والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والاسماء .
فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم على عملهم وحكمتهم ويقدمون
للملوك تدبير ممالكهم .

وهذا فصل من كتاب « الاسطماخس » . وهو
لأرسطاطاليس .
والسلام والحمد لله وحده .

(١) من : شجمه .

(٢) من : عالى .

(٣) من : متصل .

من «سر الخليفة وصنعة الطبيعة» وهو كتاب «العمل الجامع
للأشياء» مما وصفه بلينيوس الحكيم صاحب الطبائعات والعجائب

أقول على كتابي هذا ، وأصف الحكمة التي أيدت بها ،
لتسمعوا حكمتي ، وتنفذ في أفهامكم ، وتخامر طبائعكم . فمن
اتصل كلامي بطباعه فتحركت طباعه ، فهو كامل الطباع ، سليم
من الأعراض الفاسدة ، نقي النفس من الظلمة الحائلة بينه وبين
طالب الحكمة ، فهو يستمد بقوتها من قوة الكلام على قدر
قوتها وقدر اتصال الكلام بها ، وتقوى بما استمدت من لطيف
الكلام على اقتباس الحكمة والنظر في اختلاف تركيب الطبائع
وعمل الأشياء . ومن لم يتحرك طباعه لاستماع كلامي ، فمن
التباس الظلمة بنوره وكثرة الغلط الحائل بين لطيفه وبين التصعد
في درج الحكمة ، كإحالة السحاب المظلم بين نور البصر النير
وبين الاتصال بأنوار السكواكب المضيئة .

(*) ننشر هنا استهلال هذا الكتاب نقلا عن المخطوطتين برقم ٣٥١
حكمة وتاريخها ١٢٩٧ هـ في دار السعادة (استانبول) « ثم ٤٠٩ حكمة
بدار الكتب المصرية .

والآن ! أتسمى لكم باسمي ، اترغبوا في كلمتي ، وتفكروا
في كلامي ، وتضعوه نصب أعينكم ليلكم ونهاركم ، لتصيبوا بطول
دراسته عالم سرائر الخليقة وتدرکوا بذلك صنعة الطبيعة :
أنا بليزوس الحكيم ، صاحب الطلسمات والعجائب . أنا
الذي أوتيت الحكمة من مدبر العالم بخصوصية ائتلفت مع
طبيعة (١) روحانية لطيفة ، سلمت من الأعراض الدنسة (٢)
وقويت ، ونفذت بلطاقتها فأدرکت کل ما غاب عن الحواس
الظاهرة بالقوى الباطنة التي هي الفسكرة والفطنة والذكر والهمة
والنية . وأدرکت بحواسها الظاهرة كل ما وقع تحتها من الألوان
والأصماغ (٣) والطعام والروائح والملابس ، ولم يبق شيء من
الخلق الروحانية اللطيفة النورانية ، ولا الغليظة الثقيلة الجسدانية
الواقعتين (٤) تحت القوى الباطنة والحواس الظاهرة ، إلا
أدرکت طبيعته وعلمته وخلقته ، ونفذ كياني فيه بلطاافته واعتداله
لقهره الغليظ الجسداني الذي هو ضده . وأنا أقول لكم
فاسمعوا :

اعلموا أن كل شيء فمن الطبائع الأربع التي هي الحار والبرد

(١) رقم ٣٥١ ، رقم ٤٠٩ : ائتلفت طبيعة .

(٢) ٤٠٩ : الدنسية .

(٣) ٤٠٩ : في الطعوم .

(٤) ٤٠٩ : الواقعتين .

واللين واليبس . والطبائع في كل الأشياء ، وكل الأشياء متصل بها ، وهي متصلة بعضها ببعض ، كلها ^(١) تدور في مدار واحد يجمعها نظام واحد ، يدور بها فلك واحد . فأعلاها متصل بأسفلها ، وأدناها متصل بأقصاها ، لأنها كلها كانت من جوهر واحد ، من نقطة ^(٢) واحدة ، يجمعها طبع واحد لا اختلاف فيه ، حتى عرضت فيه الأعراض ، فتباينت أجزاء ذلك الجوهر وتفرقت الخلق باختلاف تركيب الطبائع ، ووقعت عليها الأسماء المختلفة .

«**اختلاف الأعيان والصور ، والجواهر ، إن كانت مختلفة**»
 بالتركيب ، فإنها متصلة منفصلة ، قابلة بعضها بعضاً ، متقلة بعضها إلى بعض ^(٣) مستدعية أشكالها باتصالها بها ، دافعة أضدادها بخلافها لها . هذا سر العالم ومعرفة أصول الطبائع .

وإنما وصفت علم تقابل الطبائع الأربع بالائتلاف والاختلاف ، ليكون علم ذلك أدباً لمن نظر فيه وجهارة له ، فيكون عالماً بتصرف الكائنات عن جواهرها ، ومحكماً لتأليف الطبائع الأربع [ب] وهو حينئذ أقوى على علم علل الأشياء .

وإنما تسكلت بهذا الكلام في ابتداء كتابي ليكون من فهمه

(١) ٤٠٩ : كلا .

(٢) ٤٠٩ : نقطة .

(٣) ٣٥١ : بعضها بعضاً .

عالمًا بجوامع الأصول ، فيستدل بذلك على علم سرائر الخليفة
ويدرك منه صنعة الطبيعة .

نسب بليمنوس الحكيم وسببه

والآن ! أخبركم بسببي ونسبي :

إني كنت يتيماً من أهل طوانه ، لاشيء لي . وكان في بلدي
تمثال من حجر ، قد أقيم على عمود من خشب ، مكتوب على
صدر التمثال : أنا هرمس المثلث بالحكمة ، عملت هذه الآية
جهاراً ، وحجبتها بحكمتي ، لئلا يصل إليها إلا حكيم مثلي .
ومكتوب تحته باللسان الأول : من أراد أن يعلم سر الخليفة
وصنعة الطبيعة ، فلينظر تحت رجلي . فلم يأبه الناس لما يقول .
وكانوا ينظرون تحت رجليه فلا يرون شيئاً . وكنت ضعيف الطبيعة
لصغري . فلها قويت طبيعتي ، وقرأت ما كان مكتوباً على صدر
التمثال ، فطنت لما يقول ، وحفرت تحت العمود . فإذا بسرب
عملاء ظلمة ، لا يدخله نور الشمس . وإن طلعت عليه تتحرك
فيه ^(١) الرياح ، لا تفتر . فلم أجد إلى الدخول فيه سبيلاً لظلمته ،
ولم يثبت لي فيه ضوء نار لكثرة رياحه . فضننت ذرعاً بذلك ،

(١) ٤٠٩ : طلعت فيه تتحرك الرياح .

واشدد غمي ، فغلبتني عيني ؛ وأنا مهموم القلب ^(١) أفكر فيما
لقيت من النصب ، إذ تجلى لي شيخ على صورتي ومثالي ،
فقال : يا بليينوس ! قم فادخل هذا السرب لتصل إلى علم سرائر
الخليقة [١١] ، وتدرك صنعة الطبيعة . فقلت : لا أبصر في
ظلمته ، ولا يثبت لي فيه ضوء نار لكثرة رياحه . فقال لي :
يا بليينوس ! ضع نورك في إناء صاف تحجب به الريح عن نورك ،
لا تبلغه وتستضيء بنورك في ظلمته . فطابت نفسي ، وعلمت
أنني قد أدركت طلبتي ^(٢) . فقلت من أنت ؟ لقد منَّ الله عليَّ
بك . فقال : أنا طباعك التام . فاستيقظت فرحاً . فوضعت
نوري في إناء صاف كما أمرني ^(٣) ثم دخلت السرب . فإذا أنا
برجل شيخ قاعد على كرسي من ذهب في يده لوح من زبرجد
أخضر ، مكتوب في اللوح صنعة الطبيعة ، وبين يديه كتاب
فيه سر الخليقة وعلم علل الأشياء . فأخذت اللوح والكتاب
مطمئناً . ثم خرجت من السرب ، فنقلت من الكتاب سرائر
الخليقة ، وعلم علل الأشياء ، وأدركت من اللوح صنعة الطبيعة ،
فارتفع اسمي بالحكمة ، وعلمت الطلسمات والعجائب ، وعلمت
مزايا الطبائع ، وتراكيبها واختلافها واتلافها ^(٤) .

(١) مهموم القلب : ناقصة في ٤٠٩ .

(٢) ٤٠٩ : طلي . (٣) ٤٠٩ : أمر .

(٤) واتلافها : ناقصة في ٤٠٩ .

وفي آخره :

[١٣٩] أنا بليئوس الحكيم . لما دخلت إلى السرب المعمول عليه الطلسم ، وصلت إلى شيخ قاعد على كرسى من ذهب ويده لوح زبرجد . فأخذت لوح الزبرجد الذى كان بيده ، فكان فيه مكتوب باللسان الأول — حق لاشك فيه ، يقين صحيح : أن الأعلى من الأسفل ، والأسفل من الأعلى ، عمل العجائب من واحد كما كانت الأشياء كلها من جوهر واحد . ما أعجب علمه وهو رأس الدنيا وقيمتها ، أبوه الشمس ، أمه القمر ، حملته الريح فى بطنها ، غذته الأرض ، أبو الطلسمات ، خازن العجائب ، كامل القوى ، محل الأنوار ، نار صارت أرضاً ، اعزل الأرض من النار تضىء لك ، اللطيف أكرم من الغليظ ، برفق وحكم (٣٩ ب) يصعد من الأرض إلى السماء ، فيقتبس الأنوار من العلو ، وينزل إلى الأرض ^(١) وفيه قوة الأعلى والأسفل ، لأن ^(٢) معه نور الأنوار ، فلذلك تهرب منه الظلمة ، قوة القوى تغلب ^(٣) ، شىء لطيف يدخل فى كل شىء غليظ ، على تكوين العالم الأكبر يكون العالم الأصغر والعمل . فهذا خبرى ، ولذلك سميت هرمس المثلث بالحكمة

(١) إلى : نافضة فى ٤٠٩ .

(٣) ٤٠٩ : وتقلب كل لطيف .

(٢) ٤٠٩ : لأنه .

منه «خافية أفلاطون المثلث بالحكمة» أو «كتاب ألواح
الجوهر لأفلاطون الحكيم»^(١)

[٦] قال أفلاطون : وجدت^(٢) في بعض السكّنوز
ألواحاً من الجواهر^(٣) وعليها كتابة غريبة^(٤) لم أعهد^(٥) بها
في كتب الأقلام ، فما شككت في أن فيها علماً غزيراً^(٦) .
فسعيت^(٧) في مناكب الأرض ، طولها والعرض ، إلى أن

(*) عن نسختين بدار الكتب المصرية : الأولى رقم ٢٢٩ علم
الحروف والأسماء ، وهي نسخة مأخوذة بالتصوير الشمسي عن مكتبة
كوبرلي بالآستانة تحت رقم ٩٢٣ ، في ٥٧ لوحة في حجم الثمن ، وقد
اعتمدنا عليها خصوصاً لأنها الأصح ، والثانية برقم ١٠ وفق .
(١) رقم ٢٢٩ شمسية : «كتاب ألواح الجوهر لأفلاطون الحكيم»
رقم ١٠ وفق : «خافية أفلاطون المثلث بالحكمة في علم الحروف
على التمام» .

(٢) ١٠ وفق : قد وجدت .

(٣) ١٠ وفق : من الجوهر .

(٤) ١٠ وفق : غريبة .

(٥) ١٠ وفق : أعهدا في .

(٦) ١٠ وفق : أن فيها علم غزير .

(٧) ١٠ وفق : فتعبت .

وجدت شيخاً فانياً قد بلغ من العمر ألفاً^(١) وأربعمائة سنة ،
 وحوله تلامذة كثيرة^(٢) ، فسألت عليهم ، وأومات إلى الشيخ
 فقال : «وعليك السلام يا أفلاطون ! أتيت بالألواح الجوهر» .
 فتعجبت من إدراكه ، دون استدراكه . فقلت : حلفتك بالذى
 تعبد^(٣) ! بماذا عرفتنى ، وعرفت حاجتى التى أتيت بها إليك ؟
 قال^(٤) الشيخ : يا أفلاطون ! فالذى معك من العلم فى الألواح :
 فإن فيهم علماً عظيماً^(٥) وتعلم به جميع العلوم المغيبة ، وتستخدم
 به جميع خلق الله تعالى حتى العقل والنفس والملائكة
 والكواكب والعناصر [٧] والمعادن والحيوان . فلما سمعت
 ذلك ، قبلت قدميه وأقسمت عليه بالاسم الأعظم الذى فى الألواح
 إلا ما علمتنى . قال^(٦) : يا أفلاطون ! وما أدراك بالاسم
 الأعظم الذى فى الألواح ؟ فقلت : يا سيدى ! إلهام من الله

(١) فى النسختين : ألف وأربعمائة سنة .

(٢) ١٠ وفق : تلاميذه كثيراً .

(٣) ١٠ وفق : فقلت له بالذى خلقتك ! بماذا ...

(٤) ١٠ وفق : فطال ... والذى معك ... إن فى الألواح علماً

تعلم به جميع العلوم الغيبية .

(٥) ٢٢٩ شمسية : علم عظيم .

(٦) ١٠ وفق : ثم قال .

تعالى . نخدمته عشرين سنين حتى أعلمني ^(١) واستوثق مني وقال :
احتفظ بما معك واعلم أن ما فوقه علم أبداً ^(٢) ، وجميع
العلوم صادرة عنه ، وهو مبدأ جميع العلوم ^(٣) . فتأملت
ما في الألواح فإذا هو علم الأحرف ^(٤) . فهذا كلام الألواح
بعد الخطبة . قال الحكيم :

خلق الله الكائنات بأسرها ، وجعلها مستمدة بعضها من
بعض إلى بعض ^(٥) ، فمبجح الواحد الواحد المنزه عن
الصاحبة والوالد والولد ^(٦) وعن فضل كل أحد ^(٧) . أصدر
الأمور فكان أول مخلوق صدر ^(٨) عنه العقل الذي عقل
الأشياء كلها ، فكان العقل هو المصدر الثاني بعد الأمر لأن
الأمر أخفى سرّاً من العقل ، وكذلك < هو > ^(٩) مستدرجاً

(١) حتى أعلمني : ناقصة في ١٠ وفق .
(٢) في ٢٢٩ شمسية : واعلم إنما فوقه علم ؛ ثم رجعت وكتب
فوقها : ليس ما فوقه علم أبداً وأن ... وفي ١٠ وفق : واعلم أن
ما فوقه علم أبداً .

(٣) ١٠ وفق : وهو مبدأ كل علم .
(٤) ١٠ وفق : وهذا .
(٥) < إلى بعض > : ناقصة في ١٠ وفق .
(٦) ١٠ وفق : الصاحبة والولد .
(٧) ١٠ وفق : فضل استمداده كل أحد ، أصدر الأمر ...
(٨) ١٠ وفق : صدرت منه العلوم العقل الذي ...
(٩) الزيادة عن ١٠ وفق .

إلى آخر المركز ، لأن الله تعالى جعل عوالمه ثلاث رتب [٨]
 < و > ^(١) ٢٤ مظهر أ ^(٢) < و > ٦٤ اسما كليات . تحت
 كل اسم منها عدة أسامي جزئيات ، لا يعلم عددها إلا خالقها .
 الرتبة الأولى : وهى ٥ مظاهر : (١) مظهر الحق ؛ (٢)
 مظهر الأمر ؛ (٣) مظهر العقل ؛ (٤) مظهر النفس ؛ (٥) مظهر
 الهيولى .

المرتبة الثانية : عشرة مظاهر : (١) مظهر المحدود ؛ (٢)
 مظهر المعدل ، (٣) مظهر زحل ؛ (٤) مظهر المشتري ، (٥)
 مظهر المريخ ؛ (٦) مظهر الشمس ؛ (٧) مظهر الزهرة ؛ (٨)
 مظهر عطارد ، (٩) مظهر القمر ، (١٠) مظهر الهيولى .

المرتبة الثالثة : تسعة مظاهر : (١) مظهر النار ، (٢) مظهر
 الهواء ، (٣) مظهر الماء ، (٤) مظهر التراب ، (٥) مظهر المعدن ،
 (٦) مظهر النبات ، (٧) مظهر الحيوان ، (٨) مظهر الإنسان ،
 (٩) مظهر الملك .

فكذلك أسماء كليات تحتها أسماء جزئيات لا يحصى عددها

(١) ١٠ وفق : وجزئيات .

(٢) ١٠ وفق : إلا الله تعالى .

إلا خالقها سبحانه وتعالى ، < ويقال : > ^(١) سبوح ، قدوس ،
 رب الملائكة والروح . فكل ^(٢) اسم منها كامل في نفسه
 وذاته ^(٣) ومؤثر في مادونه < كما أن ^(٤) الأمر > يقبل
 الفيض من الأعلى عليه دافعاً إلى من ^(٥) دونه ، كما أن الأمر
 يقبل الفيض من الأمر ، ويدفعه إلى العقل ، لأن العقل وجه
 الأمر [٩] كما أن النفس وجه العقل — وكذلك ^(٦) بالتدرج
 إلى مركز الأرض : كل منهم يفيض عليه من فوقه ، وهو
 يدفع إلى من دونه ، كل منهم يقبل الفيض مما يليه ويدفعه
 إلى ما يليه ، فأبلغ ما حصى كليات وجزئيات . فالكليات
 عدتها ٦٤ اسماً فقط ؛ والأسماء الجزئيات كثيرة لا يحصى
 عدتها إلا الله تعالى . وأبلغ ما حصى منها ١٦ اسماً : المعادن ٩
 وهي : الذهب والفضة والنحاس والحديد والأسنوبر
 والرصاص والدوص والزئبق والنبات ، : قصير وطويل ؛

(١) الزيادة في ١٠ وفق .

(٢) ١٠ وفق : وكل .

(٣) ١٠ وفق : كامل في ذاته مؤثر .

(٤) الزيادة عن ١٠ وفق .

(٥) ١٠ وفق : دفعا إلى دونه وهو العقل ، لأن العقل وجه .

(٦) ١٠ وفق : وهكذا .

والحيوان : هـ أجناس : السابج والخشاش والطير والمكبوب
والمنتصب . فتلک ضروب العناصر في نفسها ، يعنى ضرب
٤ في ٤ المستخرج من ذلك ١٦ اسماً جزئيات تحت كل حرف
من العدد ^(١) عدة أسامى لا يعلم عددها إلا الله — تعالى عما
نصف ^(٢) : فنسبة مظاهر الاسامى الجزئية والكلية كنسبة
الصوت والحروف . فأما الصوت فهو بسيط ، والحرف
مركب : فالصوت غيبي مجهول لا جزء له ، والحرف مركب
محدود ذو حد ^(٣) ، ومركز . [١٠] فلو لا الحرف ما عرف
البارى سبحانه وتعالى . فلأجل وجود الصوت والحرف في
حيوان الإنسان تخلق بأخلاق البارى عز وجل ، البار
الرحيم وصار خليفته في أرضه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
بأمر الله تبارك وتعالى . وهو علم الآدم الأول ^(٤) جميع
الاسامى على لسان جبريل عليه السلام ، وهو مظهر من
الامر . فلما وقف آدم على جميع الاسماء ومهر فيها سُخِّرَ

(١) ١٠ وفق : الصور .

(٢) عما نصف : ناقصة في ١٠ وفق .

(٣) في النسبتين : ذا حد . وفي ١٠ وفق : فأما الصوت فهو بسيط
مركب عن مجهول لا جزء له ، والحرف مركب محدود .

(٤) ٢١٩ : الآدم الأول : ثم رمج « الأول » ؛ وفي ١٠ وفق :
علم آدم أول جميع الاسامى .

له عالم ٣ رتب وهو ٦٤ اسما ، فأظهرت المعرفة من علم اليقين إلى عين اليقين حتى رأيت الموجودات والموجد بعين قلبه ، فنقلته إلى عين رأسه . فلما تكلم آدم بهذا الكلام سجد له جميع خلق الله تعالى ، فخاطبه بالحرف والصوت بمظاهر أملاك الاسامى جميعها وعرف (١) إياه لإياه ، وكلما بعد عليه أمره إلى مركز الارض وكثّل ملكا للسياسة والتدبير . فكلما كان من وراء الدوائر كان إلى الشهرة أظهر ، وكلما كان فى باطن الدوائر كان إلى السترة أخفى . . .

(١) ١٠ وفق : عرفه .

[١] أسرار كلام هرمس الثالث بالحكمة ، وهو
هرمس الثاني المدعو نبي الكلدانيين^(١) ذواناي . وتفسيره :
« ذواناي » ، فخلص البشر فيقول :

إن الكلدانيين ذكروا أن هذا هرمس الثاني ؛ كان اسمه
ذواناي ، وقد استعمل في تدبير نفسه وجسده ما صيره من
الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس
غاية ولا نهاية .

وقالوا : لولا أن آدم الذي ظهر في أول الدور ، دور
الشمس ، واستنبط للناس صنائع^(٢) وعلوماً نافعة جداً لما
استحق تسميته : أبو البشر .

وقالوا إن كان هذا أحق بهذا الاسم ، لسكن كان ظهور
آدم في بعض سنين الألف التي هي أول دور الشمس ، وظهر
ذواناي في الألف الثالثة من ألوف دور الشمس وهي التي

(*) عن المصورة الشمسية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم
٨٩٦ ميقات ، وهي مأخوذة عن مخطوطة محفوظة بدار الكتب الأهلية
بباريس برقم ٢٤٨٧ عربي .

(١) في الهامش : وقيل الكلدانيين .

(٢) من : صنائعا .

يشارك الشمس فيها عطار د . وكان آدم فيما ذكروا نبياً ملكاً عالماً مستنبطاً مستخرجاً مبتدعاً لصنائع وعلوم كثيرة . وبين آدم وبين هرمس الأول ألف سنة ، لأن هرمس الأول كان في الألف الثانية ، وذواناي في الألف الثالثة ، وكان مستخرجاً لأسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي ، ولم يكن نبياً ولا ملكاً . واستحق آدم اسم ^(١) : أبو البشر ، واستحق ذواناي : المزيل عن البشر البليات . وكان يخاطب سيد البشر ، فوضع بحكمته طالع مبدأ عالم الكون والفساد ، وتكلم فيه بكلام بما هو ^(٢) العالم عليه بأصول حقيقية وبراهين يقينية ما نحن واضعوه ^(٣) من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير ^(٤) في لفظة ^(٥) واحدة ...

(١) ص : اسما .

(٢) ص : هم .

(٣) ص : واضعينه .

(٤) ص : تغير .

(٥) ص : لفضه .

نص لم ينشر خاص بفكرة تقدم العلم

— ٥ —

من كتاب « الشكوك على الجيوس »

للأبي محمد بن زكريا الرازي

فيكون مسئلة القدماء في هذا الموضع مثل المسكتسين،
ومثل من يحيا من [٣] بعد مثل المورثين المسئلة لهم ما
ورثوا اكتساباً أكثر وأكثر .

فإن قيل لي : هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من
أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء .

قلت : إنني لا أرى إطلاق ذلك إلا بعد أن أشرت في
وصف هذا المتأخر بالزمان ، بأن أقول : إذا كان مكتملاً^(١)
لما جاء به القديم .

(*) عن نسخة بول كراوس ص ٢—٣ في المخطوطة الأصلية

ص ٢٣ ص ١١ وما يليه .

(١) في نسخة كراوس : « مكتملاً » .



مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مذكرات

- ١ - الزمان الوجودي ٣ - مرآة نفسي [ديوان شعر]
٢ - هموم الشباب ٤ - الحور والنور

(ب) دراسات أوربية

- ١ - الموت والعبقريّة ٢ - قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ - نيتشه ٥ - أرسطو
٢ - اشپنجلر ٦ - ربيع الفكر اليوناني
٣ - شوپنهاور ٧ - خريف الفكر اليوناني
٤ - أفلاطون ٨ - برجسون

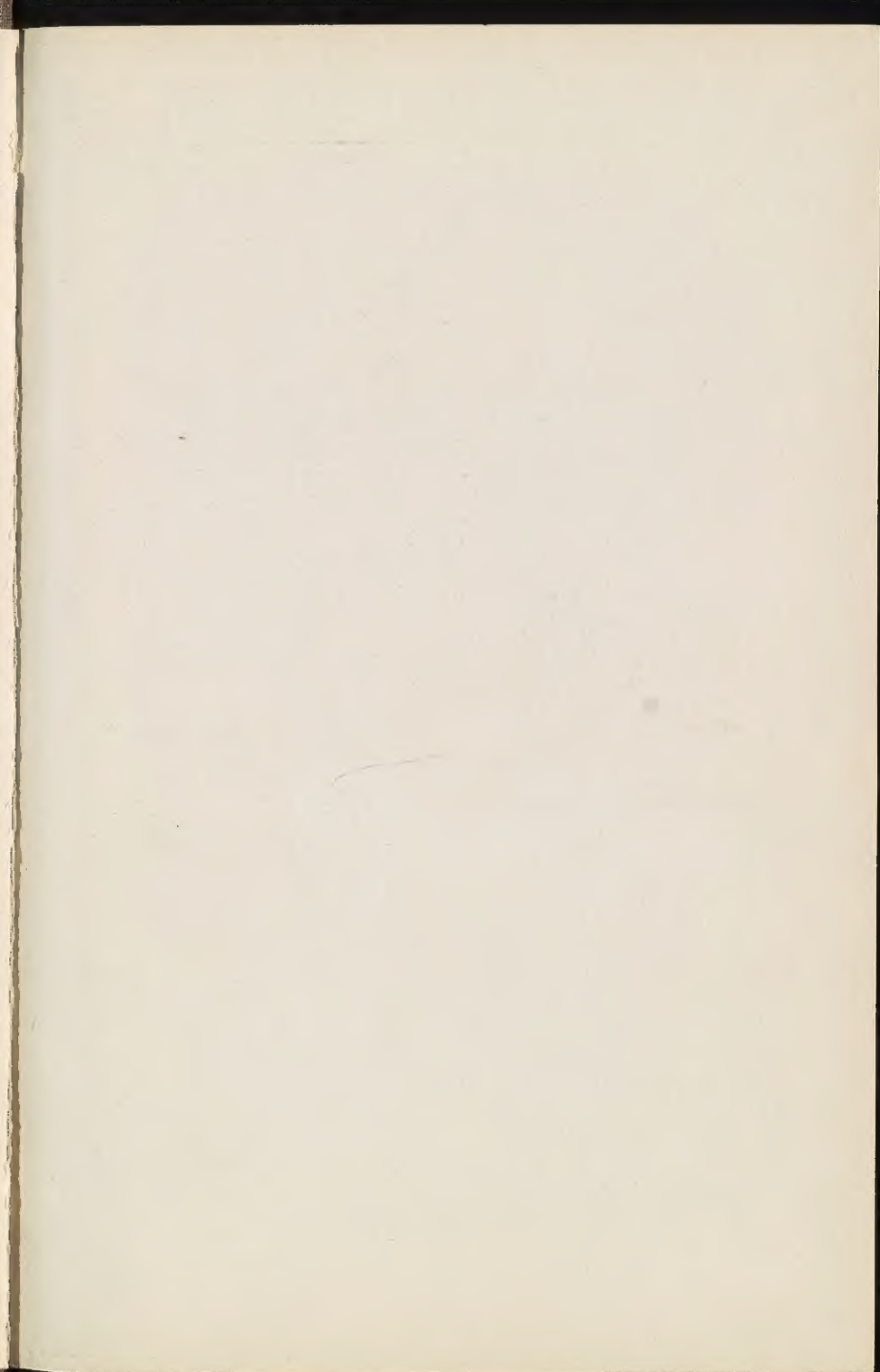
(ج) دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام
٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي
٥ - أرسطو عند العرب ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية

(د) ترجمات - الروائع المسمّاة

- ١ - أيشندورف : من حياة حائر بائر ٢ - فوكيه : أندين
٣ - جيته : الديوان الشرق ٤ - بيرن : أسفار اتشيلدهارولد
٥ - جيته : الأنساب المختارة ٦ - هيلدرلن : هيريون
٧ - نيتشه : زرادشت ٨ - رلكه : صحائف مالتى برجه





895.7991
B14

BOUND

JUN 24 1959

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU59021217

893.7991 B14

Insaniyah wa-al-wuju